İmam Taftazani

Şerhu'l Akaid

Yayınlayan
Tevhid Sayfası

KELÂM İLMİ VE İSLÂM AKAİDİ
Sunuş
GİRİŞ
AKAİD-KELAM TARİHÇESİ, TAFTAZANİ VE “ŞERHÜ’L-AKAİD”
1- KELÂMIN DOĞUŞU
Mutezile Kelâmı
Felsefî Kelâm-Kelâmı Felsefe
2- MATURİDİLIK
Ebu Hanife'nin Eserleri
Bir Hanefî Ve Maturidî Kelâmı Var Mıdır?
El-Fıkhu'l-Ekber Ve Şerhleri
Maturidîliğe Dair Yazılan Eserler
Bir Maturidî Kelâmı Var Mıdır?
3- MATURİDÎLİKLE EŞ'ARÎLİK ARASINDAKİ FARKLAR
İhtilaflı Meselelerin Sayısı
a) Te'lif Ve Tevfikten Yana Olanlar
b) Telif Ve Tevfikten Yana Olmayanlar
Kelâmın Akîde Meydana Getirme Özelliği
4- NECMÜDDİN ÖMER NESEFÎ VE “METNU'L-AKÂİD”
5- SA'DÜDDİN TAFTAZÂNÎ VE “ŞERHUL-AKÂİD”
Kelâma Dair Eserleri
Şerhu'l-Akâid'in Baskıları
Şerhu'l-Akâid'in Haşiyeleri
Şerhu'l-Akâid'in Tesirleri
Şerhu'l-Akâid'in Türkçe Tercümeleri
Şerhu'l-Akâid'in Muhtevası
Şerhu'l-Akâid Tam Bir Sünnî Akîde Kitabı Sayılabilir mi?

Taftazânî'nin, Sünnî Olmayan İslâm Mezheplerine Karşı Aldığı Tavır
Taftazânî'nin Ortada Ve Askıda Bıraktığı Meseleler
6- ŞERHU'L-AKÂİDİN TENKİDİ
Şerhu'l-Akâid'deki Hadisler
Bazı Teknik Bilgiler

KELÂM İLMİ VE İSLÂM AKAİDİ

Sunuş

Dinlerde -hatta ideolojilerde- akideler (iman esasları) mühim yer tutarlar. İslâmın iman esasları altı esas dahilinde ele alınmıştır. Bu esasların ilki Allah Taâlâ'ya imandır. Peygamberlere ve âhiret gününe iman meselesiyle akideler bir bütünlük kazanmaktadır. Meleklere, kitaplara ve kadere iman; bu üç iman esasının devamı ve tezahürü olarak ele alınmıştır.
Hz. Peygamber hayatta iken, diğer İslâmî ilimler gibi akâid ilmi de tedvin edilmiş durumda değildi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra gelişen fikri ve siyasî olaylar, yeni anlayış ve yorumlan da beraberinde getirdi. Selef dediğimiz ilk dönem İslâm âlimleri, bu yeni anlayış ve yorumlara karşı İslâm akaidini açık ve net bir şekilde ortaya koyma ihtiyacını duymuşlardır.
Yeni fetihler Müslümanları yeni kültürlerle karşı karşıya getirdi. Aynca Yunan felsefesi tercümeler yoluyla İslâm dünyasına yayılmaktaydı. Bu yeni durum karşısında, İslâm akidelerini ortaya koymaktan öte, felsefe ve İslama zıt fikirlere karşı savunma ihtiyacı da doğdu. Bu

bakımdan, Ehl-i bid'at diye nitelendirilen Mutezilenin elinde gelişen kelâm ilmine, Ehl-i sünnet âlimleri de sahip çıkmak ihtiyacını duydular. Savunma duygusu arttığı oranda akâid-kelâm kitaplanna felsefe ve mantık konuları da bol miktarda girdi.

Tercümesini sunduğumuz Şerhu'l-akâid, İslâm dünyasında en yaygın olan akâid-kelâm kitaplannın başında gelmektedir. Osmanlılar dahil olmak üzere bütün İslâm ülkelerinde altı asırdan beri bu eser okunmakta ve üzerinde çalışmalar yapılmaktadır.

Elinizdeki tercümede, kelâmcılann görüşleri yanında, Selefiye, mutasavvıf ve filozoflann görüşlerine de dipnotlarda yer verilmiştir. Bununla İslâm akaidi konusunda bir bütünlük sağlama gayesi güdülmüştür. Bunun yanında yeteri kadar vuzuha kavuşmayan konular hakkında da geniş bilgiler verilmiştir. Esere ilave edilen kısmında ise akâid-kelâm tarihi ve şerhu'l-akâid hakkında tatmin edici bilgiler ve açıklamalar verilmeye çalışılmıştır.

Dergâh Yayınlan, İslâm kılasikleri serisinde; Tasavvufun Mahiyeti (Şifau's-Sâil), Kuşeyrî Risalesi, Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf) dan sonra Kelâm ilmi ve İslâm Akaidi ile yayın çalışmalarını sürdürmektedir. Keşfu'l-Mahcûb'un tercümesi ve Necmüddin Kübra'nın risaleleri ile bu seri devam edecektir.

Dergâh Yayınları[1]

GİRİŞ

AKAİD-KELAM TARİHÇESİ, TAFTAZANİ VE “ŞERHÜ’L-AKAİD”

1- KELÂMIN DOĞUŞU

Mutezile Kelâmı

Kelâm ilmini Mutezile mezhebine mensub olan âlimler kurmuştur.Mutezile mezhebi, mürtekib-i,kabîre (büyük günah işleyen) meselesi etrafında ortaya çıkan ihtilaf üzerine Vâsıl b. Ata'nın (öl. 131/ 748) Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) ders halkasından ayrılmasıyle ortaya çıkmıştır. Siyasetle ilgisi bulunmayan Mutezile gibi bir mezhebin ortaya çıkışının, büyük günah işleyen kimsenin dini hükmü ve iman-amel münasebeti gibi bir sebebe bağlanması oldukça anlamlıdır.
Vâsıl b. Ata ve Mutezile mezhebi büyük günah işleyen bir kimsenin mümin ve müslim olmaktan çıktığını, fakat kâfir de olmadığını, imanla küfür arasında mevcut olan fısk mertebesinde bulunduğunu, tevbe etmesi ve bu şekilde ölmesi halinde Müslüman, tevbesiz halinde ise kâfir olarak öleceğini savunuyor, ölüm suretiyle dünyadan ayrılanların âhirete ya Müslüman olarak veya kâfir olarak gideceklerine, üçüncü bir ihtimalin bulunmadığına inanıyorlardı. îslâm fikir ve itikad tarihinde ilk defa ortaya çıkan ilme ve akla dayalı ihtilaf budur. Daha evvel Şiilerin ve Haricîlerin çıkardığı ihtilaf siyasete dayanmakta idi.
Mutezilenin kurucularından diğer bir zat, Vasıl'ın çağdaşı olan ve onun gibi zühdü, takvası, hitabeti, belagatı ve dinî

konulardaki hassasiyeti ile temayüz"etmiş olan Amr b. Ubeyd Bâb (öl. 143/760) dır. Büyük günah işleyenlere karşı Mutezilenin takındığı tavır, dinde müsamahadan yana olanların değil, şiddetten ve aşırı ihtiyattan yana olanların takındıkları tavırdır. Bu konuda şiddetten ve tehdid- den yana oldukları için Mutezileye Va'îdiye de denilmiştir. Mutezile kendi mezhebine Mezheb-i ehl-i tevhid ve Mezheb-i ehl-i adi; kendilerine muhalif olan müslümanlara ise Mezheb-i amme, yani avamın ve halkın mezhebi adını vermişti.

Öbür mezheplere nazaran çok daha fazla akılcı olan Mutezile mezhebinin ilk mensupları ibadete, taata, zühde ve takvaya büyük önem verirlerdi. Dinde aşırı akılcı olmanın zarurî bir neticesi olarak sonraki Mutezile âlimlerinden önemli bir bölümü bu gibi hususlara iaha az önem verir hale gelmişlerdi.

Mutezile mezhebi, kaderi inkâr ettikleri için kendilerine Kaderi-adı verilen Ma'bed Cüheni, Ca'd b. Dirhem ve Geylani Dımışkî gibi şahıslara ait fikirlerin tesirinde kalmış, Ca'd b. Dirhem'in talebesi ilan Cehm b. Safvan (öl. 128/745) dan te'vil konusunu almıştı. Ebu Huzeyl Allaf (öl. 230/844), Nazzam (öl. 221/83S veya 231/845),

âhız (öl. 255/869), Bişr b. Mu'temer (öl. 210/825), Ka'bi, Hayyât, Kadi Abdulcebbar ve Zemahşerî gibi güçlü âlimler tarafından temil edilen Mutezile mezhebi, Me'mun, Vâsık ve Mu'tasım gibi halifeer zamanında bir ara Abbasî Devleti'nin resmî mezhebi de olmuş,akat Mütevekkil'in halife olmasıyle gerilemeye başlamış, bir kaçasır sonra da fiilen islâm fikir tarihinden tamamen silinmiş, eserleine ilgi gösterilmemiş, hatta onlara ait

kitapların tamamına yakın ismi imha edilmiş, günümüze pek az eser gelebilmiştir.

Mutezileye göre Allah'ın zatından ayrı kadim ve ezeli olan ilim, tudret, basar. gibi sıfatları yoktur. Allah her şeyi bilir, her şeye ücü yeter, her şeyi görür. Bunda zerre kadar şek ve şüphe yoktur. rakat Allah; zatından ayn ve başka olan ilim, kudret ve basar gibi tadîm ve ezelî sıfatlarla değil, zatı ile bilir, kadir olur ve görür. (Tevhid prensibi).

Mutezileye göre insanların tamamiyle hür ve müstakil olan bir râdeleri vardır. Yaptıkları veya yapmadıkları işleri kendilerinde ar olan bu hür irâde ve kudrete dayanarak yaparlar veya yapmazlar. Sorumluluğun' esası, insanlarda'mevcud olan bahis konusu hür irâde ve kudrettir. Eğer insanlar yaptıkları işleri Allah'ın irâdesi, cudreti ve takdiri ile yapmış olsalardı; yaptıkları iş kendileri tarafından değil de Allah tarafından vücuda getirilmiş olsaydı, sorumlu utulmamaları, sorumlu tutulmaları halinde ise Allah'ın âdil değil, zâlim olması gerekirdi. Halbuki Allah zâlim olmaktan münezzehtir,adildir, kendi dilediği, yaptığı ve yarattığa bir amelden dolayı kulunu mesul tutmaz, cezalandırmaz. (Adalet prensibi, halk-ı.efal-i ibad konusu).

Mutezileye göre Kur'an mahlûktur, sonradan yaratılmıştır (Halk-ı Kur'an meselesi). Âhirette cennetteki müminlerin Allah'ı baştaki gözle görmeleri mümkün değildir (Rü' yetullah'ı inkâr). Vahiy ve şeriat olmasa bile akü bir çok şeylerin iyi ve güzel,diğer bir çok şeylerin ise kötü ve çirkin olduğunu bilebilir (Hüsün ve Kubuh meseles).

Şerhu'l-Akâid'de Taftazânî'nin, Mutezileyi tenkit ettiği başlıca meseleler bunlardır.[2]

2. Ehl-i Sünnet Kelâmı

Mutezile tarafından kurulan ve geliştirilen kelâm ilmine, başlangıçta Sünniler ve Selef sürekli olarak karşı çıkmış, kelâm ilmini de, bu ilimle meşgul olanları da en sert ve ağır bir dille suçlamışdı.İbn Küllab Selefiye ile Mutezile arasında ortalama bir yol tutmuş, Selefiyeye uyarak Allah'ın sıfatlarını kabul etmiş, böylece Mutezileye karşı Selefiye ile birlikte vaziyet almış, diğer taraftan Allah'ın fiillerini te'vil etmiş, bu suretle de Mutezileye yaklaşmıştı. îbn Küllab'ın ortaya attığı uzlaştırmacı ve ortalama yol yavaş yavaş müslümanlar tarafından benimsenirken; Eş'ari -Şerhu'l-Akâid'de anlatılan-üç kardeş konusu hususunda tatmin ve ikna edilmediği için hocası EbuAli Cübbaî (öl. 303/915) den ayrılmış, Sünnîlerin ve Selefilerin safına geçmiş, İbn Küllâb'ın başlattığı hareketin hararetli bir savunucusu ve yayıcısı olmuştu. Eş'arî'nin başlattığı hareket süratle bütün İslâm dünyasına yayılarak bir Eş'ari mezhebi ortaya çıkmıştı. Bu mezhebin başlıca şahsiyetleri şunlardır:
I. Eş'ari (Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, öl. 330/941) Başlıca eserleri:
1. el-îbâne an usûli'd-diyane (Haydarabad, 1948),
2. Kitabu'1-luma' fi'r-red alâ ehli'z-zlya' ve'1-bida' (Beyrut, 1953),
3. İstîhsanu'1-havz fî ilmi'l-kelâm (el-Luma'ın ekinde),

4. Makalâtu'l-İslâmiyyin ve ihtilafu'l-musallin (Kahire, 1950, iki cild; mezhepler tarihi). (Eş'ari'ye ait eserlerin ve risalelerin ,tam bir listesi el-Luma'da verilmiştir).

Eş'ari, 260/873 tarihinde doğmuş, ömrünün 40 yıllık kısmını Mutezile mezhebinde geçirdikten sonra 300/912 tarihinde bu mezhepten ayrılmıştı. Eserlerinin önemli bir bölümünü Mutezile mezhebinde iken yazmıştı.

II. Bakillanî (Kadı Ebu Bekir Muhammed b.Tayyıb, öl. 403/1013) Eş'ari kelâmını akli ve ilmi delillerle temellendirmeye çalıştı.

1. et-Temhid ve'r-red ala ehli'1-ehva ve'1-bida' (Beyrut, 1957),

2. Kitabu'I-insaf (Kahire, 1950) isimli eserleriyle Eş'arî kelâmının yayılmasına ve tutunmasına çalıştı.

III. Cüveynî (İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Mealî, öl. 478/1085).

1. el-îrşâd ila kavâtı'i'l-edille fî usûli'l-itikad (Kahire, 1950),

2. eş-Şâmil fi usûli'd-din (Kahire, 1959),

3. el-Akîdetü'n-Nizamiyye (Kahire, 1948).

lV. Abdulkahir Bağdadî (öl. 429/1037).

1. Usûlu'd-din (İstanbul, 1928),

2. el-Fark beyne'l-firak (Kahire, 1948).

V. Ebu İshak İsferâ'inî (öl. 418/1027), Ebu Ca'fer Simnânî (öl. 444/1052), İbn Fûrek (öl. 400/1015).

İsimleri verilen müellifler ve eserler, Eş'arî kelâmının birinci dönemine ait başlıca kaynaklardır. Bu dönemdeki Eş'arî kelâmının başlıca hususiyeti, felsefeden ve mantıktan uzak kalışı, "yedullah" ve "vechullah" (Allah'ın

eli, Allah'ın yüzü) gibi tabirlerin te'vil edilmesi cihetine gidilmemesidir.

Eş'ari kelâmına te'vil ilk defa Cüveynî tarafından sokulmuş, fakat Cüveynî son eseri olan el-Akîdetü'n-nizamiye'sinde bundan vazgeçmiş, yaptığı işe pişman olmuş, ölürken: “Kocakarıların akidelerinden ayrılmayın”, “ben Nişabur kocakarılarının akideleri üzere ölüyorum” demek suretiyle eski kelâmcıların yoluna bağlılığını ifade etmiştir.

Buraya kadar anlatılan kelâmcılar ve eserleri, kelâm tarihinin birinci dönemini teşkil ederler. Buna kudemanın kelâmı adı da verilir. Eş'arî'yi müdafaa etmek için İbn Asakir (öl. 571/1176) tarafından, Tebyinü kizbil-müfteri... (Dımışk, 1347/1928) isimli eserde ilk dönem Eş'ari kelâmcılan ve eserleri hakkında geniş malumat vardır.

“Kudemâ” sözü Mutezile kelâmcılannı da şümulüne alır.

VI. Gazali (Ebu Hamid Muharamed b. Muhammed, öl. 505/1111). Gazali kelâm tarihinde inkılab yapmış bir şahsiyettir. Onun için kendisinden Önceki kelâmcılara kudema (eskiler), sonrakilere ise müteahhirîn adı verilir. Gazali “in ' ikâs -ı edil1e“ yi, yani delilin bâtıl olmasından medlulün ve ispat edilmek istenen hususun da bâtıl olması gerekir, şeklindeki eski kelâmcıların prensibini reddetmiş, dine aykırı olan felsefî konuları red ve iptal maksadıyle kelâma almış,“mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez”demek suretiyle de eski kelâmcıların haram saydıkları mantık ilmini Öğrenmenin önemini ve lüzumunu ifade etmiştir. Akaide ve kelâma dair olan şu eserleri defalarca basılmıştır:

1. el-İktisad fil-itikad,
2. Kavâidu'l-akâid (İhya'nın birinci bölümü),
3. Tehâfutü'I-felâsife ve daha başka bir çok eseri.
4. er-Risâletu'1-kudsiyye fî kavâidi'l-akâid.

Gazali ile başlayan Eş'arî kelâmının yeni şekli, gittikçe felsefeye ve kelâma geniş yer vermiş, âyet ve hadisleri eskisine nazaran daha geniş ölçüde te'vil etmiş, böylece bir bakıma, Mutezilenin ortadan kalkmasından meydana gelen boşluğu doldurmuş, bir çok meselede en az Mutezile kadar akla dayanmış ve nasları te'vil etmiştir. Bu dönem kelâmı hakkında Şerhu'l-Akâid'in baş tarafında söylenen ve İbn Haldun tarafından Mukaddime'de tekrar edilen, çok isabetli tesbite göre sem'iyât bahsi olmasa kelâma dair yazılan eserlerle felsefeye dair yazılan eserleri birbirinden ayırd etmeye imkân olmayacak derecede felsefe ile kelâm konu, ifade, üslup ve muhteva yönünden birbirine karışmıştır.

Razî'den sonra felsefe kelâm âlimlerinin eline geçmiş, hatta medreselerde bile resmen felseye okutulmaya başlanmıştı. Eskiden korkulan ve düşman bilinen felsefe artık ilgi duyulan ve önem verilen bir ilim olarak görülmeye başlanmıştı. Razi, Amidî, Kadı Beydavî, Taftazânî ve Cürcâni gibi sonraki kelâm âlimleri kelâma dair eser yazarken eski kelâm âlimlerinden çok filozoflara dayanmışlar ve onların tesirinde kalmışlardır. Böylece sonraki kelâmcılar, kelâmcı filozof haline gelmişlerdir. Zaman zaman felsefenin medreseden kapı dışı edildiğini, hele son devirde hiç önem verilmediğini de belirtmeliyiz.[3]

Felsefî Kelâm-Kelâmı Felsefe

İzmirli iki nevi kelâmın mevcudiyetinden bahseder:
1. Kelâmı felsefe (Kelâm-i felsefî): Mantığın esaslarını kabul ederek felsefî meselelerle kelâm meselelerini yekdiğeri ile meczetmek ve kaynaştırmak yoludur. Bu yolda kelâmın usûl ve esasları dışına çıkılmaz. Fakat saf ve katıksız bir kelâm yolu da değildir. Zira bu özellikteki kelâm anlayışı ile yazılan eserler felsefî meseleleri de ihtiva etmektedir. İmam Gazali ile başlayan sonraki Eş'arî kelâmcılarının tutdukları yol budur.
2. Felsefî kelâm (Felsefe-i kelâmiye): Felsefi esaslarla -felsefî meseleleri değil- kelâmı esasları mecz ve kaynaştırmak yoludur. Aslında bu da kelâmı bir meslek ise de evvelki kelâm mesleğinden farklıdır. Kelâm ile felsefeden mürekkeb olan bir şey, kelâmdan hariç ve felsefe olacağı, fakat buna rağmen bir felsefî kelâm sayılacağı aşikardır. Cehmiye ile içli dışlı olan sonraki Mutezüe'nin kelâmda tutturduğu yol budur. Ebu Huzeyl ile Nazzam bu yolun öncüleridir. Sonraki Eş'arî kelâmcıları ile Cehmiyenin tesirine giren Mutezilenin arasındaki ince fark budur.
Meselâ “Allah'ın sıfatları zatının aynıdır” “hayatta bünye şarttır” önermeleri birer felsefi esastır. Bu esaslar aynı zamanda Mutezile tarafından da benimsenmiştir.[4]
Bu iza güzel olmakla beraber, tartışılabilir bir izahtır. Zira Nasruddin Tusî, Razî ve Seyfuddin Amidî gibi sonraki Eş'arî kelâmcıları, Ebu Huzeyl ve Nazzam'dan

çok daha felsefeye girmişlerdir. Onun için Ebu Huzeyl ve Nazzam'a kadar olan Mutezile kelâmcıları ile Gazalî'ye kadar olan Eş'arî kelâmcılarına, “kelâmı felsefe” denilmesi, Ebu Huzeyl ve Nazzam ile başlayan Mutezile kelâmı ile Gazali ile başlayan Eş'ari kelâmına ise “felsefî kelâm” adı verilmesi daha uygun gibi görünmektedir.

Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi ilk Mutezile âlimlerinde, Eş'arî ve Bakülani gibi Eş'ari mezhebine mensup ilk âlimlerde felsefi tesir fazla önemli değildir. Katiyen kelâmın hakim unsuru felsefe değildir. Halbuki felsefî kelâmda hâkim unsur felsefedir. Felsefî kelâmda akla dayanılarak bol bol te'viller yapıldığı halde kelâmı felsefede bu durum çok kısıtlı ve sınırlıdır.

Muteahhirîn, dediğimiz sonraki kelâmcıların en önemlileri ve başlıca eserleri de şunlardır:

I. Şehristanî (Ebu'1-Feth Muhammed b. Abdulkerim, öl. 548/ 1153).

1. Nihayetu'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm (London, 1934),

2. el-Milel ve'n-nihal (Kahire, 1381/1961, mezhepler tarihine dair bir eserdir).

II. Fahruddin Razî (öl. 606/1209).

l. Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'1-müteahhirin mine'lulema vel-hukema ve'1-mütekelimin (Kahire, 1323/1905),

2. Mealimu'd-din (Muhassal'm kenarında),

3. el-Erbain fi usûli'd-din (Haydarabad, 1353/1934),

4. el-Mebahisu'l meşrikiyye (Hind, 1343/1924),

5. İtikadatu firakı' 1-müslimin ve'1-müşrikin (Kahire, 1938),

6. Razî'nin Mefatihu'1-gayb isimli tefsiri de bir kelâm kitabı sayılır.

III. Seyfuddin Amidî (öl. 617/1220).

“Ebkârul-efkâr” isimli eseri meşhurdur. Kelâma, mantığa, felsefeye, fıkha ve fıkıh usûlüne dair eserler yazmış, felsefî inançlara bağlı kaldığı ileri sürülerek küfür ve ilhadla suçlanmıştır.

IV. Kadı Beydavî (öl. 691/1291).

Tevaliu'l-envâr (İstanbul 1311/1893, Mevâkıf şerhi kenarında, Şemsettin îsfehanî'nin Metâliul-enzâr isimli şerhiyle).

V. Nasıruddin Tûsî (öl. 672/1274).

1. Tecridu'l-akâid (İstanbul, 1311/1893, Mevâkıf şerhi kenarında) Tusî'nin bu eseri Osmanhlar'da çok okunmuş, hatta “Haşiye-i tecrid” adı verilen bir medrese nevinin özel ismi bile olmuştur. Aslında Tusî, felsefeye son derece önem veren Şiî meyilli bir kelâmcıdır. Felsefe adına F. Razî'yi tenkit edecek kadar felsefeye bağlıdır.

2. Kavâidu'l-akâid.

VI. Adududdin îcî (öl. 756/1355).

1. Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm. Bu eser Cürcanî'nin buna yazdığı şerhle birlikte ve ayrıca defalarca basılmıştır. (Şerhu'l-mevâkıf, İst. 1311/1893). Hâlâ Ezher ve Tunus medreselerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

2. Âkâid-i Adudiyye. Bu eser, Celâleddin Devvânî'nin (öl. 907/ 1301) buna yazdığı şerhle birlikte defalarca basılmıştır (İst. 1314/ 1896). Nesefi'nin Akâid metni'nden daha küçük bir risale olduğu halde hemen hemen onun kadar rağbet ve alaka görmüştür. Celâl üzerine İsmail

Gelenbevi'nin (öl. 1295/1790)yazdığı haşiye meşhurdur (ist. 1317/1899).

3. Cevahiru'l-kelâm.

İcî'nin, Risaletu'l-ahlâk isimli eseri ise Türkçe'ye tercüme edilerek 1281/1864'de neşredilmiştir.

VII. Sa!deddin Taftazânî: Hakkında ayrıca bilgi verilecektir.

VIII. Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413).

1. Şerhu'1-mevâkıf (îst. 1311/1893) îcî'nin Mevâkıf isimli eserinin gayet güzel bir şerhidir.

2. Hâşiye-i Tecrid.

Lekânî, İbrahim b. Lekânî Malikî'nin (öl. 1041/1631) Cevheretu't-tevhid isimli manzum kelâm kitabı da çok okunmuştur. Fadalî (öl. 1237/1821), Bacurî (öl. 1277/1860), Susi (öl. 896/1490) de son Eş'arî kelâmcıîanndandır.

Seyyid Şerif Cürcânî ile Taftazânî arasında Timur'un huzurunda ilmî bir mübahase ve münazara düzenlenmiş, bu tartışmada Cürcânî Taftazâni'ye üstünlüğünü ispat etmişti. (Bak. İslâm ansiklopedisi, “Cürcânî” Taşköprîzâde, Mevzuatu'1-ulûm, I, 236).

Müteahhirîn denilen sonraki kelânıcıların başlıcaları ve en önemlileri bunlardır. Bunlar son asırlarda o kadar çok meşhur olmuşlar, o kadar çok rağbet görmüşler ki, adetâ eski kelâmcılan ve şöhretlerini tam mânasıyle gölgelemişler, onlar aleyhinde bir “ay tutulması” (husuf) hadisesi meydana getirmişlerdi. Son 5-6 asırda yaşamış olan kelâm âlimleri, kudemâ ve mütekaddimın denilen ilk kelâmcılardan çok, müteahhirin kelâmcılarım tanımış, onlara çok derin bir saygı duymuş, koparılması imkansız rabıtalarla onlara bağlanmış, onlara muhalefet etmeyi

affedilmez bir cüret ve hadbilmezlik saymış, durmadan onların eserlerine şerh, haşiye ve talik yazmıştır.[5]
Müteahhirîn dediğimiz Razî, Amidi, Tûsî, Taftazânî ve Cürcânî gibi sonraki kelâm âlimleri eski kelâmcılardan çok filozoflara, ilk kelâm kitaplarından ziyade felsefî eserlere dayanarak kelâm yapmışlardır.
Cürcânî, 816/1413 tarihinde vefat ettiğine göre, o tarihten itibaren önemli ve büyük denilecek bir kelâmacı yetişmemiştir.
Dikkat edilmelidir ki, bu kelâmcıların hiç biri Anadolu'da ve bilhassa Osmanlı sınırları dahilinde yetişmemiştir. Osmanlılar, 600 sene süren saltanatları süresince, isimleri zikredilen kelâmcilar ölçüsünde bir kelâm âlimi yetiş tirememişlerdir.
Önemli olan bir nokta da şudur: Eş'arî kelâmcılan, zaman zaman kelâmda yenilikler ve değişiklikler yapmışlar, böylece kelâm ilmini felsefe ile rekabet edecek bir seviyeye ve güce kavuşturmuşlardır.
Bu suretle, bu kelâmın kurucusu olarak kabul edilen İmam Eş'arî'yi aşmışlar, geliştirmişler, sık sık kendisine muhalefet etmişlerdir. Halbuki Maturidîler hiç bir zaman İmam Maturidî'yi aşabilme ve geliştirme gücüne ve kabiliyetine sahip bir kelâmcı yetiştirememişlerdir. Onun için de akide sistemleri, Eş'ariliğin yanında önemini, yitirmiş, Hanefîlerin ve Maturidilerin hâkim oldukları yerlerde bile Taftazânî, Cürcânî, İcî ve Tûsî gibi Eş'arî kelâmcılarının eserleri okunmuştur. Meselâ Osmanlılardaki durum budur. Osmanlı uleması şeklen ve

ismen Mâturidîdir ama aslen ve hakikaten Eş'aridir. Şuurlu Maturidîler azdır.
Üzerinde ehemmiyetle durulması gereken konulardan biri de kelâmın kuruluşu, gelişmesi ve geçirdiği devreler anlatılırken kafiyen Maturidilerden bahsedilmemesi, daima Eş'arîlik ve Eş'arî kelâmcılan üzerinde durulmuş olmasıdır. Bunun manâsı şudur: Hiç bir Maturidî kelâmcısı, kelâmın kuruluşunda, gelişmesinde ve bir dönemden diğer bir döneme geçişinde kayda değer bir hizmet görmemiş, kelâmın doğuşuna, gelişmesine ve çeşitli merhalelerden geçmesine tesirli olabilecek bir katkıda bulunmamıştır. Bu gibi sebeplerden dolayı Doğu-da, Batıda ve Avrupa'da Sünnî kelâmı denilince daima ve sadece Eş'arîlik akla gelir ve Eş'ari'ye, "îmamu ehli's-sünneh" (Ehl-i sünnetin kelâm imamı) adı verilir. Bu durum fazla yanlış da sayılmaz. Nitekim biraz sonra izah edilecektir.[6]

2- MATURİDİLIK

Maturidi akaidinin kökünü İmanı-ı Azam'ın (öl. 150/767) fikirleri, bilhassa onun el-Fıkhu'1-ekber isimli eseri teşkil eder. Bu sebeple Ebu Hanife'nin kelâm ve akâid konusundaki fikirleri ve inançları üzerinde kısaca durmak gerekmektedir.
Ebu Hanife'nin hayatı hakkında malumat veren kaynaklar, onun başlangıçta kelâm ilmi ile meşgul olduğunu, sırf kelâmı tartışmalara katılmak için Kufe'den Basra'ya yirmiden fazla sefer yaptığını ve bu gibi

çalışmalar sonunda kelâm sahasında parmakla gösterilen yüksek bir seviyeye ulaştığını, fakat daha sonra kelâmın faydasız hatta zararlı olduğuna kanâat getirerek bu ilmi terkettiğini ve fıkıh tahsil etmeye başladığını ittifakla bildirirler. Ebu Hanife'nin fıkıh ilmi sahasına, ticaretten geldiğini bildiren rivayetler de dikkate alınırsa, yukardaki rivayeti kaydı ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Kelâmdan nefret eden o devir Sünnîlerinin ve Ebu Yusuf gibi kelâm aleyhinde bulunan Ebu Hanife'nin talebelerinin durumu, bu nevi menkıbelerin teşekkülüne ve yaygınlaşmasına sebep olmuş olabilir. Yukarda anlatılan rivayeti doğru kabul etmemiz halinde dahi, unutmamak gerekir ki, İmam'ın alaka duyduğu ve meşgul olduğu, sonradan da sakıncalı bularak terkettiği kelâm, Mutezile kelâmıdır. Üstelik, Nazzam ve.Ebu Huzeyl Allaf gibi Mutezile kelâmcıları tarafından felsefe ile karıştırılan ve te'villerle doldurulan kelâm değil, Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd tarafından anlaşılan ve tesis edilen, nisbeten basit ve sade kelâm sistemidir. Bu kelâm sistemine o derecede şiddetli tepki gösteren Ebu Hanife'nin, eğer görebilseydi, Nazzam ve Ebu Huzeyl Allaf gibi Mutezile kelâmcılarının ve Nasıruddin Tûsi ile Seyfuddin Amidi gibi Eş'ari kelâmcılarının kelâm sistemlerine nasıl tepki göstereceğini gözönünde bulundurmada fayda vardır.[7]

Ebu Hanife'nin Eserleri

İmam-ı Azam'ın el-Fıkhu'1-ekber, er-Risâle, el-Âmin ve'1-muteal-lim, el-Vasiyye isimli küçük hacimdeki 4 eseri 1321/1903 de Haydarabad'da neşredilmiştir.
Kemaleddin Beyazı, Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'1-ekber, er-Risâle, el-Fıkhu'l-ebsat, Kitabu'1-âlim, el-Vasiyye isimli risalelerini, İşarâtu'l-meram min ibarâti'1-İmâm isimli kitabında toplamış ve bu eser 1949 da Mısır'da neşredilmiştir .[8]
Bu beş risalenin İmanı A'zam'a ait olmayıp, Ebu Hanife el-Buhari isminde Hanefî fukahasmdan bir zata ait olduğu da söylenir. Bu beş risalenin İmam A'zam'a aidiyeti kesin olmamakla beraber genellikle ona ait olarak kabul edilmiştir.[9]

Bir Hanefî Ve Maturidî Kelâmı Var Mıdır?

Bekir Topaloğlu, “Maturidîye mezhebinin, hatta Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ilk eserleri, şüphe yok ki, yukarda isimleri geçen beş risaledir” demektedir.[10] İnayetullah iblağ, İmam Azam Ebu Hanife el-mütekellim (Mısır, 1971) ismiyle hacimli bir eser yazmış, burada İmam-ı Azam'ı, bir kelâm âlimi olarak takdim etmiş, onun etrafında teşekkül eden menkıbeleri, sıhhatma ve mevsukiyetine bakmadan eserine almıştır.
Son devirde kelâm konusundaki araştırma ve incelemeleriyle haklı bir şöhret yapmış olan İzmirli İsmail Hakkı, Selefiye mezhebim anlatırken, “Selefiye mezhebi üzere ilk ma'ruf olan eser, ânifen beyan olduğu

üzere îmam-ı Hümam Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'İ-ekber'idir. Burada icmal esas alınmıştır. Tafsile itina edenlerin başında Şeyhülislâm îbn Teymiye bulunur “Eimme-i metbû'in tamamiyle Selefiyedir” Buna mukabil, Ehl-i sünnet ile cidal ve niza hususunda en evvel ilm-i kelâma dair eser yazan da Ehl-i i'tizalın reisi Vasıl b. Ata'dır. Böylece müslümanlar arasında bir Ehl-i sünnet, diğeri Ehl-i bid'at veya Ehl-i i'tizal mezhebi olmak üzere akaide ait birer müdevven ilimler hasıl oldu. İlm-i tevhid veya fikh-ı ekber Ehl-i sünnetin, ilm-i kelâm Ehl-i bid'atın ilmi idi. [11]

Görülüyor ki, İzmirli, İmam-ı Azam'ı, kelama değil, Selefi olarak takdim ediyor, F. Razî, Sabûnî ve Taftazânî'nin değil, İbn Teymîye'nin mübeşşiri ve Selefi olarak tanıtıyor. Hatta Ebu Hanife'yi, tafsilata dalmadığı için kelâmcılardan çok daha uzak, Selefe İbn Teymiye' den daha yakın olarak görüyor.

Şimdi burada şu soruyu soralım: Acaba Ebu Hanife, bir mütekellim midir? yoksa kelâma karşı olan bir âlim midir?

Eğer kelâm, “İslâm'ın akidelerini aklî ve ilmî delillerle savunmak ve doğruluğunu muhaliflere ispatlamak” diye tarif edilirse, Ebu Hanife kafiyen bir kelâma, eserleri de bir kelâm kitabı değildir. Ebu Hanife'nin eserlerine bakıldığı zaman, orada sadece îslâm akaidinin ifade ve takrir edildiğini, yani anlatıldığını, aklî, nazarî ve hatta nakli delillerle savunulması ve ispatlanması hususuna asla yer verilmediği açıkça görülecektir.“Gerçi,îman artmaz ve eksilmez” Kur'an-ın lafzı mahlûktur” gibi

Sahabe ve Tabiîn tarafından bilinmeyen ve söylenmeyen cümleler Fıkh-ı ekber'de vardır. Fakat bunların aklî, mantıkî ve nazarî delillerle savunulması asla mevcut değildir. Diğer taraftan te'vile karşı çıkılması, yedullah, vechuîlah (Allah'ın eli ve yüzü) gibi deyimlerin, Allah'ın gelmesi ve inmesi gibi ifadelerin ve fiilî sıfatların hiç yorumlanmadan ve te'vil edilmeden kabul edilmesi, bunun da ötesinde sık sık “Bilâkeyf” (Allah'ın eli vardır, ama keyfiyetini bilemeyiz) tabirinin kullanılması, hangi ölçüler esas alınırsa alınsın, îmam Azam'a mütekellim, eserlerine de kelâmı eser denilmesinin mümkün olmadığına şehadet ve delâlet etmektedir. Herhalde İmam Azam'ın fıkıhta, Hicazhlara nazaran daha çok kıyasa ve reyci oluşu, O'nun ve eserlerinin mütekelim ve kelâmi eserler şeklinde tanıtılmasını kolaylaştırmıştır. Fıkıhtaki reycilik, kelâmdaki akılcılık imajını vücuda getirmiştir. Ebu Hanife eğer reyci bir fakih olmasaydı, şüphe yok ki, bir kelâma olur, yine de nakilci olmazdı, îmam-ı A'zam'ın girişti̇ği reyci ve kıyasa harekete akılcı Mutezileden çok nakilciler tepki göstermişlerdir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre bizzat Ebu Hanife ve O'nun en önde olan talebesi Ebu Yusuf, sonraki kelâmcılann anladığı manâdaki kelâma nazaran çok daha mutedil ve ölçülü olan, Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in kelâm anlayışına bile tahammül edememişler,kelâmı da, kelâmciları da en ağır şekilde suçlayarak mahkum etmiş-lerdir.

İmam-ı Azam şöyle demiştir: “Sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiînin dinî konulardaki bilgisi bizden fazla olduğu halde kelâmı münakaşalara dalmadılar. Biz dahi kelâmda

niza ve cidale havz ve şurû'u terk edip, Selefin suru' ettiklerine şurû' ve onlar ne halde ise biz dahi ol hale rücû eyledik”

“Gördük ki, kelâm ile tenahhul ve onu mezhep ittihaz edinup cedel yolunu tutan bir taifedir ki, simaları, hilaf-ı sima-i mutekaddimîn ve menhecleri hâric-i menahici şalinindir”.

“İmam Kadı-han, Fetâva'sında, hazar ve ibahe bahsinde demiştir ki: Taallum-i kelâm ve onda nazar ve onunla münazara ve verâ-ı kadri hacet menhi anhdir. Zira Ebu Hanife'nin oğlu Hammad'dan mervidir ki, O kelamda tekellüm ederdi ve pederi onu kelâmdan nehyeyledi”[12]

“İmam-ı Azam Ebu.Hanife'ye, arazlardan ve cisimlerden sorulmuş, O da, 'Allah, Amr b. Ubeyd Bâd'a la'net etsin, halka ilm-i kelâm kapısını açtı” demiştir [13]

Ebu Yusuf'tan rivayet edilir: “Biz Ebu Hanife katında otururken bir cemaat geldi, önlerinde iki kişi vardı. Dediler ki: Şu kişiden biri 'Kur'an mahlûktur', der, diğeri dahi münazara edip, 'gayr-ı mahlûktur der. Ebu Hanife Hazretleri buyurdular ki, ikisinin dahi peşinde namaz kılmayın. Ben dedim ki, evvelki hakkında 'Evet' zira kıdem-i Kur'an'a kail değildir. Amma şahs-ı ahar'ın hali nedir ki, onun ardında namaz kılmazız? Buyurdular ki, ikisi dahi emr-i dinde münazaa etmişlerdir, dinde münazaa ise bid'attır. [14]

“Fetava-yı Kadı-han'da Fasl-ı iktidada mezkurdur: İmam Ebu Yusuf'tan rivayet edilir ki: Bir kavme, emr-i dinde

sahib-i husumet olan (ve dekâyik-i ilm-i kelâmda münazara eden) imamet eylemek lâyık değildir”.
Gıyasulmüfti de demiştir ki: “Şemsu'l-eimme Halvanî'nin hattı ile gördüm ki, Ebu Yusuf'tan mervidir: Demiştir ki, 'mütekellimin ardında namaz kılmak caiz değildir, hak ile tekellüm etse de. Zira bid'atcı olur, bid'atcı peşinde ise namaz kılmak caiz değildir”.
“Ve dahi İmam Ebu Yusuf buyurmuştur ki: 'Bir kimse dinî husumet (ve kelâm) ile taleb eyleye tezenduk eder, (men tekelleme tezendek: Kelâmcı olan zındık olur) ve bir kimse ki, malı kimya ile taleb eyleye müflis olur ve bir kimse ki garib hadis taleb eyleye kâzib olur”.
Yine Kadı-han'da demiştir ki: Hz. Ebu Yusuf'tan mervîdir ki, bir kere Harun Reşidin meclisine dâhil olmuştu. Yanında iki kimse var idi ki, kelâmda münazara ve cidal ederlerdi. Pes Harun, Ebu Yusuf'a: İkisinin arasında hükmeyle, dedi. Ebu Yusuf cevap verip, “Ben mâlâyaniye havz ve şurû' etmezem, dedi!Halife dahi Ebu Yusuf'un ce-
vabını hoş bulup yüzbin caize ihsan eyledi”[15]
Bunlar ve bunlara benzeyen sözler, Ebu Hanife ve talebelerine atfen, en sağlam Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarında nakledilmiş, bazan te'vil edilerek, ekseriya da yorum yapılmadan okuyucuya takdim edilmiştir. Bu şekilde düşünen Ebu Hanife'nin taraftarları arasında, akla, mantığa ve nazariyelere dayalı kuvvetli bir kelâm sisteminin ortaya çıkmasının mümkün olmadığı aşikârdır.
Hanefî fıkıh âlimlerinden Molla Hüsrev, (öl. 885/1480), medresenin ve o vasıta ile zihniyetleri şekillenen

çevrelerin büyük bir rağbet ve alaka ile okudukları fıkıh kitabında diyor ki: “Bir kimse kelâm ilmi müstesna, diğer ilimleri tahsil için anne-babasından izin almadan memleketinden ayrılabilir. Çünkü İmam Şafiî 'kulun ekber-i kebâirle, yani en büyük günahla Allah'ın huzuruna çıkması, kelâm günahı ile çıkmasından daha hayırlıdır' o zaman okunan kelâmın hükmü bu olunca, filozofların hezeyanlarıyle karışık, bâtıl ve yaldızlı laflarıyle dolu bir kelâm şekli hakkındaki hükmün ne olacağını varın da tasavvur edin”[16]. Kelâmın dinî, hukukî ve ahlâkî hükmü budur.

Açıkça görülüyor ki, Molla Hüsrev, kelâmı kötülerken eski-yeni, sünnî-bid'at ayrımı yapmıyor, ihtirazı bir kayd koyma ihtiyacını da duymuyor. Aksine felsefe ile karışan sonraki kelâm anlayışının, İmam Şafiî'nin ve kendi mantığının gereği olarak kötülemeye daha çok lâyık olduğunu açıklamaktan bile çekinmiyor. II. Bayezid zamanında yaşamış olan ve Osmanlıların en kudretli âlimi sayılan Molla Hüsrev'in bu sözleri -bunlar başka eserlerden nakledilmiş bile olsa- dikkate şayandır.

Kelâm âlimleri ve eserleri, hukukî bakımdan da değerlendirilmiş ve hükmü tayin edilmiştir: “Bir adam, 'Ben öldükten sonra kitaplarım, memleketimdeki âlimlere verilsin', diye vasiyet etse, kelâmcılar âlim sözünün şümulüne girmeyeceğinden onlara kitap verilmez”. “Bir kimse 'ilmî eserlerim vakfedilecektir' diye vasiyet etse kelâm kitapları ilim kitabı sayılmayacağından, satılır, vakfedilmez”[17].

Kelâm kitabı diye tanıtılan Fıkhu'l-ekber üzerine şerh yazan Ali Kari (öl. 1014/1605) eserinin başında işte bunları yazıyor. Artık bu esere kelâm kitabı denilebilir mi? Kelâmcılar âlim, eserleri ilmi eser sırasına giremiyor. Fetva verecek kadı ve müftülere bu istikamette direktif veriliyor, veya telkinde bulunuluyor.

Aynı konuya Taşköprizâde (öl. 960/1553) de temas eder. Kelâmcıları, âlimler sınıfına dahil etmeyenlerin düşünce tarihini ve fikrî gelişmeleri bilmedikleri hususuna dikkati çeker: “Amma bazı fukahadan, gayet acaibdirki, selef-i ebrâr'dan sâdır olan inkârı görüp, inkâr-ı mezhurî mutlaka ilm-i kelâma lazım, her zaman ondan ayrılmaz ve gerekli zannedip ve dahi hallerin, ayların ve senelerin değişmesiyle hükümlerin değişeceğini bilmezler. Hatta bazıları hükmeylemişlerdir ki, ulema lafzı mutlak zikrolunsa, kelâm âlimleri onda dahil olmaya. Mükelleflerin hallerinden bahseden fukaha, ulemadan sayıla, Allah'tan bahseden mütekellimler ulemadan addolunmaya!. Aralarında ne kadar fark vardır? Kelâmcılar niçin ulemadan sayılmasın?”[18].

Kelâmla meşgul olmanın caiz olmadığı yolunda Kadı-han'da yer alan fetvaları nakleden, bunların yorumunu yapan Taşköprizâde daha sonra sözü kendi zamanına getirerek der ki: “Malum ola ki, fukaha ve müctehidîn-i selef-i ahyardan ilm-i kelâm hakkında inkâr menkuldür. Hatta asrımızın fukahasmdan nicesi ilm-i kelâmla meşgul olanları şiddetli şekilde red edip ulema-i ahyardan menkul olan âsâr ile temessük etmişlerdir. Bir mertebede

ki, ihlaslı kalbler rahatsız oldu, ilm-i kelâm hakkındaki itikadlarına teşviş hasıl oldu”[19].

Taşköprîzâde, münevver, şuurlu ve bilgili bir Osmanlı âlimidir. Dinî hükümlerin; hallerin, ayların ve yılların değişmesiyle değişebileceğini açıkça söyler. Halbuki diğerleri bunu dinin tağyiri, tebdili ve tahrifi olarak görüp şiddetle reddederler. Osmanlılarda kaç tane Taşköprîzâde var ki?

Herhalde Hanefî âlimleri kelâma ve kelâmcılara karşı çıkarken, fikir tarihindeki gelişmelerden habersiz olsalar bile, Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşlerine şeklen ve zahiren tabi olmuş oluyorlardı. Zaten Hanefi fukahasının ekseriya yaptığı şey budur.[20]

El-Fıkhu'l-Ekber Ve Şerhleri

el-Fıkhu'I-ekber, Ebu Hanife'nin akâid konusundaki fikir ve kanâatlarını kısa ve özlü cümleler halinde ifade eden sözlerden meydana gelen küçük bir risaledir. Ne aklî ne de naklî hiç bir delile yer verilmediği için de, hiç bir zaman bir kelâm kitabı değildir. Bu eser, Selef yolunun icmal mesleğine çok güzel bir örnek teşkil eder. Bu itibarla Ebu Hanife bu hususta tafsili benimsemiş olan İbn Teymiye kadar bile kelâma yakın değildir. Bu husus dikkate alınırsa, sonraki Hanefîler imamlarım, kelâm konusunda yanlış anlamış sayılmazlar.

Eş'arî kelâm sistemi ve tasavvuf cereyanı sürekli olarak Ebu Hanife ve Fikhu'l-ekber üzerindeki tazyikim ve tesirini hissettirmiştir. Bu tesir altında kalan çok sayıda

Hanefî uleması, imamlarını ve Onun eserlerini kelâm veya tasavvuf istikametinde şerh, tefsir ve hatta te'vil etmişlerdir. İmam-ı Azam, bazı Hanefîler tarafından Selefi, bazıları tarafından mütekellim, diğer bazıları tarafından da mutasavvıf olarak görülmüş ve gösterilmiştir. Ebu Hanife'nin, onlar tarafından görüldüğü ve gösterildiği gibi olmadığı aşikardır, ama asırlar boyunca Hanefîler, imamlarını bu şekilde anlamışlardır. Onun gerçek şahsiyetini anlayan Hanefîlerin sayıları fazla değildir. Burada, teferruata girmeden, Ebu Hanife ve eserlerinin farklı üç şekilde nasıl anlaşıldığını ve anlatıldığını örnekleriyle gösterelim.

1. Kelâm: Başta Maturidî olmak üzere Ebu Muin, Sâbuni ve Beyazı Ebu Hanife'nin fikirlerini kelâmcı bir anlayışla şerh ve tefsir etmişlerdir. Bu âlimler, prensip itibariyle ve umumiyetle kelâma karşı müsbet bir tavır takınmışlar, İmam-ı Azam ve onun düşüncelerini akli, nazarî ve kelâmı bir istikamette geliştirmişlerdir. Fakat, bahis konusu isimler, katiyen Bakillanî, Cüveynî, Gazali, Râzî, Amidi vs. ölçüsünde büyük kelâm âlimleri değillerdir. Onun için, çok güçlü olan Eş'arî kelâmı karşısında Maturidîliğe kelâm denilir mi, denilmez mi, konusu sürekli olarak tartışılmıştır. Eş'arî kelâm sisteminin, fasılasız olarak Hanefi muhitini baskı ve tesir altında bulundurmasının bir sebebi de Maturidîliğin nazari yönden gelişmemiş ve zayıf kalmış olmasıdır. Bu konuya tekrar dönülecektir.

2. Tasavvuf: Mutasavvıflar ve tarikatçılar, Ebu Hanife'yi ve eserlerini kendi meşreb ve mesleklerinde gösteren beyan ve izahlarda bulunmuşlar, Ebu Hanife'nin

eserlerini bu vadide şerh ve tefsir etmişlerdir. Muhiddin b. Muhammed b. Bahaeddin Bayramı el-Kavlu'1-fasl, adiyle Fıkhu'l-ekber'i şerh etmiş, bu eserde kelâmla tasavvufu cem' ve te'lif etmiştir. [21]

Hanefi fukahasnıda Kelâbâzî'nin tasavvufa dair yazdığı et'Ta'arruf [22] isimli eserinin 5-25. bölümleri arasındaki kısım, Fıkhu'I-ekber'in bir tekrarı ve şerhi sayılır. Bu eseriyle Kelâbâzî, Fıkhu'1-ekber'deki selef akaidini sûfîlere telkin etmek istemiş veya sûfüleri buna inanır gibi göstermiştir.

Ebu Muîn Nesefî, Kelâbâzî ve Ta'arruf hakkında der ki: "Deniz gibi coşkun ilimlere sahip bulunan ve kerametleri halk arasında yaygın olan sûfîlerin çoğu Maturidî mezhebi üzerinde idi. Kelâbâzî, et-Ta'arraf isimli eserinde sûfîlerin mezheplerini ve akidelerini anlatırken, onların bu mezhepte bulunduklarını (sarahaten değil, zımnen) ifade eder.

Kelâbâzî'nin naklettiği sözlere güvenilir, zira rivayet ettiği sözler konusunda'âdil kabul edilir. Kelâbâzî'nin tuttuğu yolun doğruluğunu, akidesinin temizliğini, iffetini, nezahetini, dinî hususlardaki salabetini ve emanete riayetkar oluşunu bilenler onun bir meseleyi iyice araştırmadan, kesin neticelere ulaşmadan, şek ve şüpheyi ortadan kaldırmadan bir şey nakletmediğini bilirle" [23]

"Levlâ senetân le-heleke'n-Nu'mân",(Son iki sene olmasaydı Ebu Hanife mahvolurdu), sözü tasavvufî çevrelerde çok yaygındır. Rivayete göre İmam-ı Azam,

ömrünün sonunda kurtuluş yolu olarak tasavvufu görmüş, gitmiş Ca'fer-i Sâdık'a intisab etmiş, ondan tasavvufî terbiye görmüş, feyz almış ve vefat ederken de, yukardaki meşhur cümleyi söylemiştir. Gerçi bu ve benzeri rivayet ve izah şekillerinin aslı yoktur ama, tarikata bağlı ve tasavvufa merbut olan bazı Hanefi âlimlerinin, mezhep imamlarının kendileriyle aynı kanâatta göstermek için neler yaptıklarını, hatta bu yolda uydurulan rivayetlere dahi, hiç araştırmadan nasıl inandıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Aslında İmam-ı Azam zamanında tasavvuf henüz doğmamış ve tedvin edilmemişti. Tarikat anlayışına dayanan tasavvuftan ise eser ve nişan bile yoktu.

3. Selef: İmam-ı Azamı ve eserleriyle ilgili çalışmaların bir kısmı da onu selef akaidi istikametinde yorumlamak, açıklamak ve değerlendirmek şeklinde ortaya çıkmıştır. Ali Kâri'nin Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber (Mısır, 1323) eseri bunun en güzel örneğidir. Beyazı, eserinde kelâm aleyhindeki selef sözlerini, kelâmın ve kelânıcıların lehinde te'vil ettiği halde, Ali Kâri eserinin baş tarafında tam bunun tersini yapmış, kelâma ve kelâmcılara, İbn Teymiye ve îbn Kayyim edasiyla çatmış, kelâm aleyhindeki selefin sözlerini sonraki kelâm ve kelâmcılar için de geçerli saymıştır. Ali Kâri şerhinin, Maturidi, Ebu Muîn, Sâbunî ve Beyazi'ye ait eserlerden daha çok okunması dikkate değer bir hadisedir. Bunlara ait eserlerden hiç biri basılmadan evvel Ali Kâri şerhi defalarca basılmış ve okunmuştur.

Katip Çelebi, Fıkhu'l-ekber'in "el-Hikmetu'n-Nebeviyye" isimli ve onun muhtasarı hakkında bilgi verirken,

müellifinin, “Düşünceye ve görüşe göre değil, şeriate göre meseleleri izah ettim” dediğini naklettiğine göre, bu eserin müellifi olan Hakim İshak'ın[24] şerhini yazarken akıl ve reyden kaçınmış olması, bu yüzden de şerhin selefi bir nitelikte olması gerekmektedir.
Bunlardan daha önemlisi, Ebu Ca'fer Tahavî'nin (öl. 321/933) Beyanu's-sünne ve'1-cemaa (Haleb, 1344/1925) ve bunun, Ali b. Muhammed Hanefî tarafından yapılan Şerhu't-Tahaviyye (Mısır, 1373/ 1953) isimli eserde Ebu Hanife'nin fikir ve akidelerinin selef akaidi istikametinde açıklanmış ve yorumlanmış olmasıdır.
İlerde de vereceğimiz bilgiler de dikkate alınmak kaydıyle, bütün bunlar, Ebu Hanife'nin selef akidesi üzerinde bulunduğu konusunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.
Diğer bir konuya geçmeden evvel Ebu Beka Ahmedî (öl. 918/1512) ve Şerifi, diye tanınan İbrahim b. Hüsam Kirmanî (öl. 1016/1607) tarafından Fıkhu'l-ekber'in nazım haline getirildiğini de söylemeliyiz.[25]

Maturidîliğe Dair Yazılan Eserler

1. Maturidî (Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Maturidî öl. 333/944).
Bazan “İmamu'l-Hüdâ” bazan da “İmamu'l-mütekellimîn” gibi isimlerle anılan Maturidi’nin ilim silsilesi Ebu Bekir Cüzcânî - Ebu Süleyman Cüzcâni - İmam Muhammed yolu ile Ebu Hanife'ye ulaşmaktadır.

Mutezileden Ebu Muhammed el-Bâhi'ye red için l. Beyanu vehmi'1-MuteziIe, 2. Reddu usûli'l-hamse.
Yine Mutezileden Kâ'bı'yi red için, 1. Reddu evaili'l-edille, 2. Reddu tehzib'l-cedel, 3. Reddu vaîdi'1-fussak.
Rafizüeri ve Karmatîleri red için, Reddu kitabi'1-İmame, gibi eserler yazan Maturidî, fıkıh usulüne dair
1. Me'hazu'ş-şerai',
2. Kitabu'l-cedel, gibi eserler yazmıştır. [26]
Biz burada Maturidi'nin kelâmla ilgili iki eseri üzerinde kısaca duracağız.
1. Kitabu't-tevhid (Beyrut, 1970, İstanbul, 1979). Kaynaklarda, Maturidi'nin bu isimde bir eseri bulunduğu kaydedilmekte, fakat bu eserin günümüze kadar gelip gelmediği kesinlikle bilinmemekte idi.Yusuf Ziya Yörükan, Maturidi ye. ait olduğunu zan ve tahmin ederek Kitabıa-tevhid, Risaletun fil-akâid isimli iki metin neşretti (Ankara, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1953). Muhammed Tancî meseleye açıklık getirmek için Ebu Muin Nesefî'nin (öl. 508/1114) et-Tabsire'sinden, Maturidî ile ilgili parçaları neşretti (İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1955. C. IV. 1-11. s. 1-12).
Fethullah Huleyf, Maturidî'nin Kitabu't-tevhid'ini İngiltere'de Kembriç'te bulduğu yegâne ve muahhar bir nüshaya dayanarak neşretti.
Burada özellikle şunu belirtmek istiyoruz: Define aranır gibi, yarım asır arandığı halde sadece bir tek nüshasına ancak rastlanabilen Kitabu't-tevhid'in İslâm düşüncesi, akaidi, hatta bizzat Maturidî sistemi ve muhiti üzerinde tesirli olmadığı bir gerçektir. Kitabu't-tevhid'in tesiri,

Şerhu'l-Akâid'in tesiriyle asla mukayese edilemez. Bu itibarla henüz yeni neşredilen Kitabu't-tevhid Maturidî fikir ve inancı tarihini aydınlatmak bakımından çok önemlidir. Fakat meydana getirdiği tesirler ve pratik sonuçlar itibariyle Şerhu'l-Akâid'in milyonda biri kadar bile önemli değildir.

2. Te'vilâtu Ehli's-sünne veya Te'vilâtu'I-Maturidiyye fi beyâni usuli Ehli's-sünne ve usûli't-tevhid isimli eseri esas itibariyle tefsire dairdir. Fakat tefsir tarihini yazan müelliflerin çoğu bile bu eserden bahsetmez ve habersiz görünürler. Te'vilât, tefsir olmakla beraber, Fahruddin Razî'nin Mefatihu'l-gayb'te kelâmdan bahsettiği kadar olmamakla beraber kelâmı konulardan bahseder. Ebu Muin, Tabsire'de, Katip Çelebi Keşfu'z-zünûn'da bu eseri parlak cümlelerle överler. Buna rağmen eser hâlâ neşredilmiş değildir. Yazma nüshalarının çok oluşu, fazla alaka ve rağbet görüşünden değil, teberrüken veya merak saikiyle istinsah edilmiş olmasından ileri gelmektedir. Hanefî uleması, Eş'arîliği esas alan Kadı Beydavî ve Celaleyn'i okumaktan ve okutmaktan boş vakit bulup Te'vilât üzerine eğilememiş, buna dair çalışmalar yapmamış gibi görünmektedir. Bu bakımdan Te'vilât'm da düşünce ve inanç tarihimiz bakımından tesirli olamadığı bir gerçektir.

Maturidî, yetiştirdiği talebeler ve yazdığı eserler vasıtasiyle ilk zamanda tesirli olmuş, sonra da bu tesirler dolaylı olarak ve daima ikinci elden sürüp gitmiştir. [27]

II. Hakim Semerkandî, Ebu Kasım İshak b. Muhammed (öl. 343/ 953). Maturidî'nin talebelerinden olan bu zatın

es-Sevadu'1-A'zam adlı (Darussaadet, Ahter matbaası, 220 sayfa, şerhle birlikte, tarihsiz, îst) eseri 62 meseleden bahseder, Orijinal bir yanı yoktur. Fazla tesirli de olmamıştır.

III. Ebu Muîn (Maîn) Nesefi (öl 508/1114). Maturidî'den sonra en ihatalı, en geniş ve en ciddî eser bu zatın "Tebşiretu'1-edille" (Henüz neşredilmedi, Fethullah Huleyf bunu neşredeceğinden bahsetmektedir, yazmaları çoktur) isimli eseridir. Katip Çelebi haklı olarak "Akâid-i Nesefiye, Tabsire'nin bir fihristi gibidir" demektedir. Tancı adı geçen makalesinde bu eserden bazı parçalar neşretmiştir. Bu eserin de İslâm fikir ve itikad tarihi üzerindeki tesirleri, azdır, dolaylıdır, Şerhu'I-Akâid'e nazaran fazla önemli de değildir. Taftazânî Şerhu'I-Akâid'de bu eserden nakiller yapmıştır. Fethullah Huleyf, Ebu Muîn'in; Maturidîler arasındaki yerini, Gazali ve Bakillani'nin Eş'ariler arasındaki mevkiine benzetmektedir.

Ebu Muîn Nesefî'nin, kelâm konusundaki "Bahru'I-kelâm" (Konya, 1329/1911, Meşriku'l-irfan matbaası Kahire, 1911) isimli eseri kelâmın birçok meselelerine temas eden 38 sayfalık bir risaledir, et-Temhid li-Kavâidi't-tevhid kısa bir akâid kitabıdır, şerhin adı et-Tesdid'dir.

IV. Sabuni (Nureddin Ahmed b. Mahmud, öl. 580/1184). Maturidî ve Ebu Muîn Nesefî'den sonra Hanefî akaidinin üçüncü mühim şahsiyetidir.

1. el-Kifaye fi'I-hidaye (basılmamıştır).

2. Kitabu'l-bidaye mine'l-kifaye fi'I-hidaye fi usûli'd-din isimli eseri evvela Mısır'da 1969 da Fethullah Huleyf

tarafından, sonra Ankara'da 1979 da Bekir Topaloğlu tarafından Türkçe tercümesiyle birlikte basılmıştır. Bu esere "Telhisu'l-kifaye, el-Bidaye fi usûli'd-din ve Mulahhasu'I-kifaye fi'I-hidaye, Muhtasara'1-hidaye gibi isimler de verilir.

el-Bidaye, el-Kifaye'nin hacmi dörtte bir kısaltılarak meydana getirilmiş özet bir kitaptır. İfadesi açık, tertibi güzeldir. Fakat buna rağmen ne el-Bidaye ne de onun şerhi olan el-Kifaye, Şerhu'l-Akâid'in gördüğü alaka ve rağbetin bindebiri kadar bile ilgiye mazhar olmamışlardır. Onun için de önemli sayılacak tesirleri olmamıştır. Esasen el-Bidaye'nin yeni neşredilmesi, el-Kifaye'nin isa hâlâ neşredilmemiş olması bunun bir delilidir.

V. Ebu'l-Berekât Nesefi. Meşhur Medarik isimli tefsirin müellifi olan Ebu'l-Berekât'ın (öl. 710/1310) el-Umde ve bizzat kendisi tarafından şerhedilen el-İtimad fi'1-itikad isimli eserleri basılmamıştır.

VI. Beyazi (Kemalettin Ahmed b. Hasan, öl. 1098/1687). Beyazi tarafından yazılan İşârâtul-merâm min ibârâti'1-İmâm (Mısır, 1949) isimli eser, yukarda zikredildiği gibi, Ebu Hanife'ye ait Fıkhu'I-ekber ve diğer dört risalenin kelâmcı bir anlayışla şerh edilmesinden meydana gelmiştir. Güzel bir eser olduğu halde hiç ilgi görmemiştir. Düşünce ve inanç tarihindeki tesirleri, hiç yok denecek kadar azdır.

VII. İbn Hümam (öl. 861/1457). el-Müsayere isimli eseri kelâma dairdir. Mısır'da basılmıştır. Gazali'nin Risale-i kudsiye isimli eserinin şerhidir. Kasım b. Kutlubuğa, el-Müsayere'ye, Müsâmere, adiyle haşiye yazmıştır.

Tesirleri ve muhtevası bakımından fazla önemli değildir. Esasen eserin metni, Eş'arî akaidi üzeredir.

VIII. Sadru'ş-şeria (öl. 747/1340). Ta'dilu'l-ulüm- İlk yarısı mantık, ikinci yarısı kelâm olan 7 bölümlük bir eserdir.

Burada, muhtevaları bakımından hiç mühim olmayan, fakat çok okunan ve tesirleri nisbeten geniş olan iki manzum esere de temab etmek gerekmektedir:

IX. Ali b. Osman Ûşî Ferganî (öl. 575/1179). Emâlî, Lâmiye ve Kelâmiye diye meşhur olan bu manzum eser defalarca şerh edilmiş ve birkaç kere basılmıştır (İst. 1304/1886). Hoca Sa'deddin tarafından nazmen Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (Bk. İlahiyat Fakültesi dergisi, yıl, 1954, ili. 1-11). Zebrecan, Farsça tercümesidir.

X. Hızır Bey (öl. 863/1458). el-Kasidetü'n-nûniye fi'1-akâid (İst. 1258/1842). Çok şerh edilmiş ve basılmıştır. İlmî ve kelâmî değeri fazla değildir (Bk. Şerhu'I-kasideti'n-nûniye, Osman Uryani, İst. ts.)

Burada anlatılan isimlerden, sadece Maturidî, Ebu Muin, Sâbunî ve Beyazî mühimdir. Diğerlerinin fazla kelâmî kıymeti ve ehemmiyeti yoktur. Tesirleri bakımından, ise en önemlileri son iki kasidedir. Okunanlar önemli değildir. Önemli olanlar ise okunmamıştır. Bunun sebebini göstermek için Osmanlı medreselerinde okunan akâid ve kelâm kitapları konusunda kısaca malumat verelim:

1. Teeridu'l-itikad veya Tecridu'l-kelâm. Nasıruddîn Tûsî'nin eseridir. Şemseddin İsfehani (öl. 746/1345) Şerhu't-tecrid ismiyle Tûsî'nin eserini şerh etmiş, Seyyid Şerif Cürcânî de bu şerhe Haşiyetu't-tecrid diye meşhur olan haşiyesini yazmış, Tecrid bu haşiye ile birlikte o

kadar çok okunmuştur ki, kelâm ve akâid dersleri okutulan medreseler dahi ismini bu eserden almıştır: Hâşiye-i Tecrid medreseleri.

2. Adudiye veya Akâid-i Adudiye. İcî'nin eseridir. Celâleddin Devvanî'nin (öl. 908/1502) şerhiyle birlikte okunmuştur. îsmail Gelenbevi'nin bu şerhe yazdığı haşiye de meşhurdur.

3. Mevâkıf, îcî'nin eseridir. Cürcani'nin bu metne Şerhu'1-mevakıf adiyle yazdığı şerhle birlikte okunmuştur.

4. Tevâliu'l-envar. Kadı Beydavî'nin eseridir. Şemseddin İsfehari'nin Metâliu'I-enzâr adiyle yazdığı şerhle birlikte okunmuştur.

5. Makâsidu't-talibîn. Taftazânî'nin eseridir. Metin yine kendisi tarafından Şerhu'l-Makasıd adiyle şerh edilmiştir. Medreselerde çok okunmuştur.

6. Metnu'l-akâid veya Akâidu'n-Nesefiye. Şerhu'l-Akâid: Nesefî'-nin Akâid'i üzerine Taftazânî tarafından yazılan bir şerhtir. Nesefî Akaidi Metin için değil şerh için okunmuştur. Osmanlı ülkesinde en çok, en devamlı olarak okunan akâid ve kelâm kitabı budur. [28].

Bu tabloya bakıldığı zaman şu gibi gerçekler derhal dikkati çeker:

a) Osmanlı uleması, kudema ve mütekaddimîn denilen Gazalî'den evvelki kelâmcılar okumamakta, okutulmamakta, dolayısıyle onlar hakkında esaslı ve ciddî bir bilgiye sahip bulunmamaktadır.

b) Osmanlı uleması, muteahhirîn denilen Gazali,Şehristânî, Amidî ve hatta Fahruddin Razî'ye bile fazla ilgi duymamaktadır.

c) Osmanlı ulemasının, eserlerini, şerhlerini ve haşiyelerini medreselerde çağlar boyu okutmuş olduğu müelliflerden hiç biri Maturidî mezhebinden değildir. Ayrıca bu müelliflerden hiçbiri Osmanlı medreselerinde de yetişmemiştir ya Osmanlılardan önce veya Osmanlı ülkesinin dışında yaşamışlardır.

d) Başta Maturidî olmak üzere, onu takib eden Tabsiretu'I- edille, el-Bidâye müellifleriyle kendisi de Osmanlı müellifi olan Beyazî bu memleketin medreselerinde ilgi görmemiş ve unutulup gitmişlerdir. Osmanlı uleması ismen Maturididir ama aslında ve hakikatte Eş'arîdir. Eş'ari mezhebinin sonraki kelâm kitapları, izah ve şerhleri gibi bir çok eserler İstanbul'da Hanefî âlimleri tarafından basılır, okunur ve okutulurken, İmam Maturidî'nin hiç bir eserinin, Ebu Muin Nesefî'nin Maturidî mezhebinin, ikinci derecede değerli eseri olan Tabsiretu'kedille'nin ve Sabunî'nin üçüncü derecede bir kaynak eser olan el-Kifaye'sinin basılmamış, okunmamış ve okutulmamış olması, Maturidî mezhebi hesabına bir talihsizlik, ilim adına şanssızlık ve fikir tarihi namına acınacak bir durumdur.

e) Osmanlı ulemasının mezhepler tarihi hakkında-pek azı müstesna-bilgisi yoktur. Zira bu husus medreselerde okunmamış ve okutulmamıştır.

Osmanlı ulemasının bu yolu tutması, Maturidî olan müellifleri küçümsemiş ve eserlerini fazla kelâmı bulmamış olmalarıyle açıklanabilir. Gerçekten de Maturidiliğin fikir ve görüşleri, Osmanlı Devleti gibi, tarihin en büyük ve en uzun ömürlü Türk-îslâm devleti için felsefî ve nazarî bir temel olma görevini yapabilecek

nitelikte değildi. Onun için diğer îslâm devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da Eş'arîlik alaka ve rağbet görmüştür, fakat bu alaka ve rağbet hem yarımdır, hem de eksiktir: Yarımdır, çünkü eski Eş'arî kelâmcıları bilinmemektedir; eksiktir, çünkü sonraki kelâmcılardan Amidî, Şenristanî ve Fahruddin Razî gibi en büyük kelâm âlimleri, hatta Gazali tam olarak bilinmemektedir. îlk defa medreseleri kurmuş olan Nizamülmülk'ün Eş'arî olması, yaptığı ve açtığı Uizamiye medreselerinde Eş'arî âlimlerini görevlendirmesi, bu geleneğin Büyük Selçuklu Devletinden sonra Anadolu Selçuklu medreselerinde de aynen devam etmesi, Osmanlı medreselerinin ve ulemasının bu ilim ve eğitim geleneğinin dışına çıkmamasında tesirli olmuştur.

Bundan sonra artık yeni bir sual sorabiliriz: [29]

Bir Maturidî Kelâmı Var Mıdır?

İzmirli bu konuda şunları yazıyor: Maturidi'nin ilim silsilesi Ebu Hanife'ye dayanır. Maturi'dî'ye gelinceye kadar Hanefîler başka bir isim almamışlardı. Maturidî, Mutezile ve diğer bid'at mezheplerle münazaraya başlamış, bu şekilde tevhid konusunda büyük ve değerli eserler yazmış, telif ettiği kitapları aklî ve naklî delillerle doldurmuştu. Böylece Maveraünnehir'de Hanefîlerin imamı oldu. Artık sonra gelenler ona intisab ettiler. Maturidlye müstakil bir fırka ve mezheb değildir. Maveraünnehir'deki fıkıh âlimlerinin tuttukları bir yoldur, mütekellimlerden ziyade fukahadan müteşekkil

bir taifedir. Müveraünnehir fukahasına Maturidiye denildiği halde Irak ve sair yerlerdekiler Hanefî adını muhafaza etmişlerdi. Nesefller, Maturidiliği desteklediği için Maturidîye lakabı şayi oldu, artık Hanefîye lakabı unutuldu.

Ebu Hanife'nin akîdesi hakkında ilk önce sahih bir isnad ve muteber bir nakille eser yazan Mısır fakihi Ebu Cafer Tahavî'dir (öl. 321/933). ilim silsilesi Ebu Hazım-İsa b. Eban-İmam Muhammed yolu ile Ebu Hanife'ye dayanır. Akîdetu't-Tahavî' isimi, eserinden başka Şerhu Meâni'1-aşâr ve Şerhu müşkili'l-âsâr isimli eserleri vardır.

Maturidî de Tahavî gibi selef mezhebini tesbit etmiş, şerhin gereği olarak telhisde bid'atlardan tecridde bulunmuştur,

Tahavî ile Maturidî arasında iki meselede fark vardır:

1. Tahavî selef gibi, "Kur'an kelâmullahtır, keyfiyetsiz olarak Allah'tan söz olarak başlamıştır", diyordu. Yani Cenab-ı Hakk kelâmı başkasında yaratmamış, kelâm kendisinden başlamıştır.

Maturidî ise kelâm-ı nefsîyi kabul edip onun da işitilmediğini ileri sürüyordu. Ebu Muîn Nesefî, Maturidî gibi kelâm-ı nefsî'yi kabul etmekle bu meselede Maturidîye ile Eş'arîyle birleşmiş, Tahavî'den, esas Hanefîlikten ayrılmış oldu.

2. Maturidi,"İman tasdikten ibarettir",demek suretiyle Eş'arîlerle birleşmiş, esas ve eski Hanefî kökünden kopmuştu.

Tahavî ve eski Hanefîler Selefidir. Maturidîye, Selefiye ile Eş'arîye arasındadır, Eş'ariyeden çok Selefiyeye yakındır.

Hanefîler arasında, akîde itibariyle halis Eş'ari olan Ebu Cafer Simânî gibi zatlar da vardır. [30]

Bu duruma göre, Maturidî, birkaç meselede İmam-i Azanı'dan ayrılmış olmakla beraber esas itibariyle onu takib etmiş, eserlerini, fikirlerini ve akidelerini şerh ve tefsir etmiştir. Bu sebeple Maturidilik bir kelâm mezhebi olmaktan çok, bir akâid mezhebidir ve bu hususta da asıl olan Ebu Hanife'nin akideleridir. Onun için Maturidîliğe fukaha yolu, Hanefî fakihlerinin mezhebi, Maveraünnehir ulemasının mesleği gibi isimler de verilmiştir. Ehl-i sünneti desteklemek için, Eş'arîden çok evvel zuhur etmiş olan Ebu Hanife ve taraftarlarının mezhebini tafsil ve şerh eden Maturidî olmuştur.[31]

Ebu Hanife ile Eş'arî arasındaki farklar, Maturidî ile Eş'arî arasındaki farklara nazaran daha çoktur. Zira Maturidî, iman ve kelâm-ı nefsi konusundan başka, eserlerini aklî ve nakli delillerle doldurmak suretiyle de Eş'arîliğe yaklaşmıştır. Meseleye bu açıdan bakıldığı zaman Tahavî'nin Ebu Hanife'nin akidelerine Maturidi'den çok daha fazla sadık kaldığı ve imamını büyük bir dikkat ve hassasiyetle takib ettiği görülecektir. Tuhaftır ki, Tahavî tarafından aynen devam ettirilen Ebu Hanife'nin şerh ve tefsir edilmesi şekli, hemen hemen unutulduğu halde, Maturidî tarafından yapılan şerh ve tefsir biçimi daha fazla yayılmış ve tutunmuştur.

Aslında Maturidi, akâid ve kelâm sahasında Eş'ariden çok geri olan bir âlim değildir. İzmirli'nin de işaret ettiği gibi eserlerini naklî ve aklî delillerle doldurmuş, hiç olmazsa akâidden kelâma doğru ciddî olarak geçmeye teşebbüs

etmiştir. Fethullah Huleyf bu konuda şunları söylemektedir: Maturidî, Ebu Hanife'nin akaide dair risalelerini tetkik etti. Fakat bu risaleler onun elinde yeni bir şekle girmişti. Bu risaleler, delil ve burhan bahis konusu etmeden, Ehl-i sünnetin akidelerinin açıklanması yolunda yazılmış eserlerdi. Bu akideler ve esaslar Maturidî'nin elinde akide olma halinden ilim olma, yani kelâm olma haline dönüşmüştür. Zira o bu akideleri ilmî esaslara ve kesinlik ifade eden delillere istinad ettirmişti. Ebu Hanife'nin mezhebindeki mütekellimler Maveraünnehir'de Maturidî ismini almışlardı. Hanefilik deyimi sadece fıkıh konularıyle meşguliyeti ifade ediyordu.

Hakim-i Semerkandî diye meşhur olan îshak b. Muhammed (öl. 340/951), Ebu Hasan Ali b. Said Rustuğfeni, Ebu Muhammed Abdulkerim b, Musa Pezdevî (öl. 390/999), Ebu Leys Buharî gibi meşhur kişiler Maturidî'nin talebeleri ve takibcileri olmuşlardır.[32]

Maturidî ile Eş'arî arasında, müteşabih sayılan yedullah, vechullah (Allah'ın eli, Allah'ın yüzü) gibi ifadelerin te'vil edilmemesi konusunda görüş birliği vardır. Ancak Eş'ari “ihtiyarî ve iradî fiiller Allah ile kaim değildir”, diyerek Allah'ın fiillerini te'vil ettiği halde Maturidî bu nevi fiilleri te'vil etmemişti. Îmamu'1-Harameyn Cüveynî, te'vili Eş'arîliğe sokmak suretiyle mezheb imamını aşmış oldu. Gazali, kelâmın kapılarını felsefeye ve mantığa açarak İmam Eş'arî'yi bir kere daha aştı. F. Razî, kelâmı iyice aklîleştirerek Eş'ari kelâmına yeni ufuklar açtı.

Böylece Eş'arî kelâmı gelişmek için geniş bir saha bulmuş oldu.
Maturidî'nin talihsizliği, takibcilerinin ve taraftarlarının, kendisini aşma, sistemini geliştirme ve kelâmi düşünce için yeni ufuklar açma kudretini ve istidadını gösterememiş olmalarıdır. Bu yüzdendir ki, yeni hedefler istikametinde ilerleme ve yükselme kabiliyeti gösteremeyen Maturidî'nin sistemi unutulmuş ve terkedilmiş hale geldi.
Mezhepler tarihine dair eser yazan Şehristanî, el-Milel ve'n-ni-hal'de, Abdulkahir Bağdadî, el-Fark foeyne'l-fırak ve Usûlu'd-din'de, İbn Hazm el-Fisal'da, Ebu Muzaffer İsferâinî (öl. 471/1078) et-Tabsire'de, İbn Nedim (öl. 379/987) el-Fihrist'de İmam Maturidî'ye temas etmemişler, onun mezhebini anlatmaya lüzum görmemişlerdir. Mezheplere ve mezhepler tarihine dair eser yazan müelliflerin Maturidî'den ve Maturidilikten bahsetmemiş olması, umumiyetle Maturidîliğin Hanefilikten farklı görülmemiş olmasındandır. İbn Hallikan, İbn İmad, Safedî ve İbn Şakir gibi ulemanın biyografilerini yazan meşhur müellifler bile Maturidî'den bahsetmemişlerdir. Hatta İbn Haldun, Mukaddime'de kelâmın tarihini yazarken Maturidi ismini aklından dahi geçirmemiştir. Ebu Muin Nesefi, Tabsıratu'1edille'de, "Maturidî ismi sonradan çıkma bid'at bir isimdir", diye iddiada bulunanlara karşı savunma yapmak ihtiyacını duymuştur. Tabakatu'l-müfessirîn isimli eserin müellifi olan Suyutî'nin bu eserde Maturidî'den bahsetmemesi de ilgi çekicidir. Zira Maturidî'nin et-Te'vilât'ı tefsire dairdir.

Çok tuhaftır ki, Hanefîler bile Hanefî olan ulemanın tercüme-i hallerini anlatmak için yazdıkları tabakât kitaplarında Maturidî ismi üzerinde fazla durmamışlar ve bu isim geldiği zaman alelacele üzerinden geçmişlerdir. Ömer Nesefi'nin Metnu'l-Akâid' de Maturidî ve Maturidilik konusunda bir tek kelime bile söylemediğini düşünürsek, ilgisizliğin derecesini daha iyi anlamış oluruz. İbn Subkî'nin Tabakatu'ş-Şafiiyye isimli eserinde Eş'ari hakkında verdiği geniş malumatı, Hanefilerin tabakât kitaplarında Maturidî'ye verdikleri kısa malumatla mukayese edecek olursak, ikincisinin birincisine nisbetle devede kulak olduğu görülür.[33] İbn Asakir, Eş'arî'yi savunmak için: Tebyinu kizbi'l-müfterî, adiyle bir eser yazdığı halde, Maturidîler, imamları hakkında bunun yüzde biri kadar bile bir çalışma yapmış değillerdir. Eş'arî'nin bir çok eserleri neşredildiği halde Maturidî'nin sadece bir eseri, o da 1970'de neşredilebilmiştir.

Maturidî Sünnî doğmuş, Sünni yaşamış ve bu akide üzerine vefat etmişti. Çağdaşı Eş'ari Mutezile iken Sünnî akaidini ilmî ve aklî delillerle savunmakta idi. Hal böyle iken ömrünün 40. yılını Mutezile mezhebinde geçiren Eş'arfnin çok meşhur olmasına mukabil Maturidi'nin kendi muhitinde bile büyük ölçüde unutulmuş olması, onun adına bir şanssızlık olmuştur. Bir Maturidî kelâmının fiiliyatta ve tatbikatta var olup olmadığını göstermek için iki husus üzerinde daha duralım:

1. Gazali,el-îktisad fi'1-itikad isimli eserinde hüsün-kubuh (iyi,kötü, güzel,çirkin) teklif-i mâla yutak (güç

yetirilemiyecek şeyi teklif), ta'zib-i mutî (itaatkâr mümine azab etme),Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olması, tekvin sıfatı, şeriat gelmeden evvel Allah'ın varlığının aklen bilinmesinin vacib olması gibi konuları anlatırken Maturidîlerin ve Hanefîlerin görüşüne temas etme ihtiyacını duymaz.Bu gibi konularda münakaşaların ve mücadelelerin sadece Eş'arîlerle Mutezile arasında geçmiş gibi bir tavır takınır. Eserinin hiç bir yerinde, hatta imanın artma ve eksilme kabul edip etmediğini anlatırken dahi Hanefî veya Maturidî sözünü kullanmaz. Diğer eserlerinde de bu tutumunu devam ettirir. Eş'arîleri tek başına Ehl-i sünnetin temsilcisi olarak gösterir.

İcî, Mevakıfda; Cürcânî Şerh u'l-Muvâkıf da aynı anlayışı devam ettirirler. Cürcânî, “iman artar mı, eksilir mi?” meselesini Muvâkıf şerhinde izah ederken Hanefiye ve Maturidîye kelimelerini kullanmamaya dikkat eder, haşiye ve talik yazanlar da onu bu konuda takib ve taklid ederler. Hemen hemen bütün Eş'ari kitaplarında durum budur.

2. Şeyhzâde, Nazmu'l-feraid'de Eş'arîye ile Maturidiye arasındaki ihtilaflı meseleleri anlatırken sürekli olarak “zehebe meşayihu'l-Eş'âire (Eş'ari âlimlerinin kanâatına göre) tabirine karşılık olmak üzere “zehebe meşayihu'l-Hanefiyye” (Hanefî âlim ve fakihlerinin kanâatına göre) tabirini kullanır, 9. meselede yani kelâm-ı nefsi bahsinde görüldüğü gibi pek nadir hallerde İmam Maturidî'den bahseder. Beyazı de îşârâ'l-meram'da aynı yolu takib eder. Bazan “el-Haniıfiyetu'l-Maturidiye”(Hanefî olan Maturidîler tabirini) kullanır.

Bu durum göstermektedir ki, Hanefî âlimleri bile bir Maturidîlik cereyanının varlığını kabul etmek istememişler, böyle bir hareketin varlığım görmezlikten gelmişler, Eş'arüiğe karşı Maturidîliği değil, Hanefîliği çıkarmayı tercih etmişlerdir. Hanefi âlimlerinin, itikadı görüşlerini akaide ait müstakil eserlerden ziyade fıkıh ve fıkıh usûlü kitaplarında anlatmaları da bu durumun sonucudur.

Bütün bunlardan sonra neticeyi iki maddede özetlemek mümkündür:

1. Maturidî'nin eserlerinde, özellikle Kitabu't-tevhid'de kendi çağında varolması mümkün olan ölçüde bir kelâm anlayışı mevcuttur. Bu anlayış Ebu Muîn'in Tabsiretu'l-edille'sinde, Sabunî'nin el-Kifaye'sinde ve Beyazî'nin İşarâ'I-meram'ında devam etmiştir. Ama bütün bunlar ya tamamen unutulmuş veya çok az sayıda kimse tarafından okunmuştur.Önemli sayılabilecek bir tesir bırakmamıştır. Onun için, hiç olmazsa meydana getirdikleri neticeler ve tesirler yönünden bu kıymetli eserleri maalesef yok hükmünde tutmak zarureti vardır.

2. Hanefîîerin her zamanda, her yerde ve çok yaygın biçimde bir akâidleri olmuştur. Bu akideler ilmihal kitapları nevinden olan ve talimi gayeler güden basit eserler vasıtasiyle yaşatılmış ve telkin edilmiştir. Bu anlayıştan da, Eş'arî muhitinde görülmeyen bir “Âmentü”ve“Âmentü şerhleri”serisinde kitaplar meydana gelmiştir. Bu bakımdan “Hanefî akaidi, arada birtakım önemli farklar bulunmasına rağmen kelâmdan çok, Hanbelî akaidine benzemektedir” “Eşarilikten çok Selefiyeye yakındır” sözünün manâsı da budur. Hanefî

Akaidinin “Maturidî kelâmı” olmuş şekli ise zaman zaman Mutezileye yaklaşmıştır; Bu konuya' ilerde tekrar döneceğiz.[34]

3- MATURİDÎLİKLE EŞ'ARÎLİK ARASINDAKİ FARKLAR[35]

İhtilaflı Meselelerin Sayısı

Eş'arîlikle Maturidîlik arasında ihtilaf konusu olan meselelere dair birbirinden çok farklı rakamlar verilmektedir. Hadimi, Tarikat-ı Muhammediye şerhi'nde ihtilaflı meselelerin sayısının 73 olduğunu söylerken, İbn Subkî “İhtilaf konusu olan hususların adedi 13'tür. Bunlardan 7'si lafızla, 6'sı manâ ile ilgili ihtilaftır”, demektedir. Şeyhzâde eserinde 40 meseleden, Beyazı ise 50 meseleden bahsederler. îhtilaf konusu olan hususları, delilleriyle birlikte burada göstermek mümkün değildir. Ancak Şerhu'I-akâid'in ne ölçüde Hanefî ve Maturidî el kitabı olduğunu tesbite imkân vermek için bu farklardan kısaca bahsetmek lüzumsuz olmayacaktır:

1. Maturidî: Vacib varlıkta vücûd, zatın aynıdır. Eş'arî zat üzerine zaittir.(Burada Maturidî sözü ile Maturidiye, Eş'arî sözü ile Eş'arîye mezhepleri kasdedilmektedir).

2. Maturidî: Vücûb zat üzerine zait değildir. Eş'ari Vücûb itibarî bir şeydir.

3. Maturidi: Vücûb bizzat hakikatin kendinde gerçekleşmesidir. Eş'ari:Vücûb, zatın vücûdu gerektirmesidir.

4. Maturidî: Beka,vücûdun devamıdır, vücûddan ayrı bir sıfat değildir.Eş'arî:Beka,vücûd üzerine zaid bir sıfattır.
5. Maturidî:Kudret, irâdeye göre ortaya çıkan ve bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını mümkün kılan ezelî bir sıfattır. Eş'ari: Taalluk ettiği vakit makdûrda tesirli olan bir sıfattır.
6. Maturidi:İrâde sıfatında mahabbet yoktur. Eş'arî: İrâde mahabbet ve rızâdır.
7. Maturidî: Sem' ve basar ilim sıfatından başkadır. Eş'arî: ilimle aynıdır.
8. Maturidi:Kur' an , keyfiyetsiz bir şekilde söz olarak Allah'ın sıfatıdır. Eş'ari: Kur'an tek bir şeydir.
9. Maturidi:Kelâm-ı nefsi işitilemez. Eş'ari: İşitilebüir.
10. Maturidi:Tekvin Allah'ın sıfatıdır. Eş'ari: Değildir, itibarî bir şeydir. Kudret sıfatına racidir,
11. Maturidî:Eşyanın varlığı "kün"(ol) kelimesine değil, bu kelimenin olmasına bağlıdır. Eş'arî: Eşyanın vücûdu Allah'ın ezeli kelâmına bağlıdır.
12. Maturidî:İsim müsemmanm aynıdır. Eş'arî: Aynı değildir.
13. Maturidî:Kader,eşyanın ezeldeki takdiri, kaza bu kadere göre eşyanın meydana gelmesidir. Eş'arî: Kaza takdirdir, takdirin meydana çıkmasına kader denir.
14. Maturidî:Allah'ın eli, Allah'ın yüzü (yedullah,, vechu1lah)hakdır. Aslı malum, vasfı meçhuldür. Eş'arî: (sonraki Eş'-arîler) Bunlar mecaz ifadelerdir, yed ve vech kudret ve zat demektir.
15. Maturidî:Tevfik, kolaylaştırmak ve desteklemektir. Eş'arî: Taat için kudret yaratmaktır.

16. Maturidî: İnsanların güç yetiremediği bir şeye Allah'ın tek1if etmesi mümkün değildir. Eş'arî: Caiz ve mümkündür.
17. Maturidî: Allah'ın fiillerinde, zaruret yolu.ile değil, lüzum ve lütuf yolu ile hikmet ve illetler vardır. Eş'arî: Allah'ın fiillerinde lüzum yolu ile değil, cevaz yolu ile hikmetler olabilir, fakat olmayabilir de.
18. Maturidî: Hikmet,Allah'ın ezelî bir sıfatıdır. Eş'arî: Ezelî bir sıfat değildir.
19. Maturidî: Allah'ın va' idinden, yani tehdidinden dönmesi imkansızdır. Eş'arî: Allah ve va'idinden hulf edebilir, cayabilir.
20. Maturidî: Allah çirkin bir şey yapmaz, zira çirkin bir şeyi yapması çirkin olur. Bu da aklen imkânsızdır. Allah mü'mini ebedi olarak cehennemde yakmaz, kâfiri cennete göndermez. Eş'arî: Allah'ın fiillerinde çirkinlik diye bir şey yoktur. Allah bir peygamberi ebedi olarak cehennemde yaksa, buna karşılık bir kâfiri cennete gönderse dahi çirkin bir iş yapmış olmaz.
21. Maturidi: Küfür ve şirkin affedilmesi-şer'an değilde - aklen caizdir. Eş'arî: Aklen de şer'an de caiz değildir.
22. Maturidî: Akıl bazı şeylerin güzelliğini ve çirkinliğini (hüsnünü ve kubhunu) idrâk edebilir. Eş'arî: Akıl hiç bir şeyin güzelliğini ve çirkinliğini kavrayamaz.
23. Maturidî: Allah'ın var ve bir olduğu (vahiy gelmese bile) aklen farzdır. Eş'arî: Değildir. Sit-ı Nübüvvet, yani peygamberliğin sesi ve tebliği ulaşmamış olan bir bölge ahalisi, Maturidîlere göre sadece Allah'ın varlığım bilmek ve buna iman etmekle mükelleftirler. Eş'arilere göre hiç bir şeyle mükellef ve hiç bir işten mesul değillerdir.

24. Maturidî:İman tasdik ve ikrardan ibarettir. Eş'arî: îmanın mahiyeti sadece tasdiktir.
25. Maturidî: İman ne artar ne de eksilir. Eş'arî: Artar ve eksilir.
26. Maturidî: Mukallidin imanı sahihtir. Eş'arî: (Eş'arîlerin ekseriyeti) değildir.
27. Maturidî:Nakli deliller kesinlik ifade eder. Eş'arî: (sonraki Eş'arîlerin çoğunluğu) Etmez.
28. Maturidî:İman mahlûk değildir. Eş'arî: Mahlûktur.
29. Maturidî: Şu anda mümin olan kişi müslümandır, ömrünün sonunda kâfir olursa, küfür üzere ölmüş, olur. Eş'arî: İtibar hatime yedir. Küfür üzere Ölen bir kişi -daha evvel müslüman bile olsa- daima ve ömür boyu kâfir olarak yaşamış sayılır. Mümin için de durum budur.
30. Maturidî:Said ve cennetlik bazan cehennemlik, şaki ve cehennemlik de bazan cennetlik olabilir. Eş'arî: Olamaz.
31. Maturidî:“inşallah müminim,Allah dilerse müslümanım” denemez, (müminim hakka, gerçekten müslümanım, demeli, inşaallah sözü imana şübhe sokar.) Eş'arî: Denebilir (İmanda istisna).
32. Maturidî: Peygamberlikte erkeklik şarttır. Eş'arî: De-ğildir.
33. Maturidî: Nebi ve resû1ler vefat ettikter sonra da ha-kikaten nebî ve resuldürler. Eş'arî: Hükmen nebi ve resuldürler.
34. Maturidî: İman ile îslâm birdir. Eş'arî: Başka başka şeylerdir.
35. Maturidi:İnsan nevinden olan Hz. Musa gibi peygamberler, melek nevinden olan Hz. Cebrail gibi

peygamberlerden, melek peygamberler avamdan, avamdan olan salih ve takva sahibi müminler peygamber olmayan meleklerden üstündür. Eş'ari: İnsan peygamberler melek peygamberlerden üstündür ama bunun dışında umum melekler umum insanlardan üstündür.

36. Maturidi: Kudret, iki zıd işi yapmak imkânı veren bir sıfattır. Eş'ari: Bir kudretle sadece bir iş yapılır, iki zıd şeyi yapan kudret ayrı ayrı iki kudrettir.

37. Maturidî: İnsan fiili esas olarak Allah'ın kudreti ve tekvini iledir, günah ve sevap, kötü ve iyi vasfını kazanması insanın kudreti iledir. Eş'arî: İnsan fiili tek başına Allah'ın kudreti tarafından meydana getirilir. İnsan kudretinin fiilin meydana gelmesinde herhangi bir dahli ve tesiri yoktur.

38. Maturidî:İkâ' saf bir yokluk değildir. Varlıkla yokluk arasında olup hal adını alır. Eş'arî: îkâ' saf yokluktur.

39. Maturidi:İrtidâd eden mümin sonradan tekrar İslâm'a dönse, irtidâdla boşa giden amelleri geri gelmez. Eş'arî: Geri gelir. (Habt-i amel).

40. Maturidî:Ye 's halindeki tevbe makbuldür ama bu durumdaki iman muteber değildir. Eş'arî: Ye's halindeki tevbe de iman da makbul ve muteber değildir.

41. Maturidî:Müteşabih âyetler te 'vi1 edilemez. Eş'arî: (sonraki Eş'arîler) Edilebilir.

42. Maturidî: Daha üstün biri varken üstün birinin imam ve halife olması caizdir. Eş'arî: Efdal varken mefdûl halife olamaz.

43. Maturidi:Kâfir, amel ve ibadetle mükellef değildir. Önce imanla, iman ederse ondan sonra amel ve ibadetle mükellef olur. Eş'arî: Amelle de mükelleftir.

44. Maturidî:İ'ctihad konusu olan meselelerde Allah indinde hak ve doğru birdir. Eş'arî: Birden fazladır.
45. Maturidî: İki kadir tarafından bir makdûr meydana getirilebilir. Eş'arî: Getirilemez.
46. Maturidi:Sebepler ve illetler, tesirli oldukları alanlarda ve yerlerde, kuvvet ve tabiat gibi hakikî müessirdir. Eş'ari: Adî müessirdir.
47. Maturidî:Araz için beka yoktur. Eş'ari: Vardır.
48. Maturidî: Hüsnü ve kubhu zatî olan iman ve küfür gibi şeylerin neshi caiz değildir. Eş'arî: Caizdir.
49. Maturidi:Peygamber gönderilmeden önce bazı hükümlerin bilinmesi mümkündür. Eş'ari: Mümkün değildir.
50. Maturidî;Mümaselet, zatî sıfatlardaki iştiraktir. Eş'arl: Mümaselet; bütün sıfatlardaki iştiraktir.
51. Maturidî:Rüya ruhun bir nevi müşahedesidir. Eş'ari: Hayal-ı bâtıldır.
52. Maturidî: Allah rüyada görülemez. Eş'ari: Görülebilir.
53. Maturidî: Kesb azm-ı musaramamdır. Eş'arî: İnsan kudretinin makdura iktiranıdır.
54. Maturidî: Ezelde ma'duma yani yok olana ilahi hitap taalluk etmez onun için Allah ezelde mütekellim değildir. Eş'arî: Hitab-ı ilâhî ma'dûma taalluk edebilir, Allah ezelde mütekellimdir.
55. Maturidî: Sahih nazar, Allah'ın yaratması ve insanın kesbi ile ilim ifade eder. Eş'arî: Sadece Allah'ın yaratması ile nazar-ı sahih ilim ifade eder.
56. Maturidîler: Tekvin mükevvenin gayrıdır. Eş'arî: Aynıdır.

57. Maturidîler: Darbın akabinde vaki olan elem, kırma fiilinden sonra hâsıl olan kırılma, insan fiiline müteallik değildir. Eş'arî: Müteallikiktir.
İhtilaf konusu olan meseleler aşağı yukarı bunlardan ibarettir.
Maturidîlerle Eş'arîler arasındaki ihtilaflı konulara bir misâl;
İki mezhep arasındaki farkı ve bu farkın mahiyetini daha iyi görebilmek için, bir meseleyi delilleriyle nakledelim:
Maturidîlere göre erkek olmak peygamberliğin şartlarındandır.
Eş'arilere göre peygamber olmak için erkek olmak şart değildir, kadından da peygamber olabilir.
Maturidîlerin delilleri:"Ey Muhamnıed, senden önce, sadece kendilerine vahyettiğimiz erkekleri (ve ricali) peygamber olarak gönderdik" (Nahl, 16/43; Yusuf, 12/109; Enbiya, 21/7).
Bu üç âyet peygamberlerin sadece erkeklerden gönderildiğini, kadından peygamber gönderilmediğini açıkça ifade eder.. Ayrıca kadın halife, vali, emir, komutan ve kadı olma hakkına ve ehliyetine sahip değildir. Ehliyeti eksiktir. O halde peygamber de olamaz. Fakat müftü olabilir, fetva verebilir.
Eş'arîlerin delilleri: "Biz Musa'nın annesine vahyettikki."(Ta-ha, 20/38; Kasas, 28/7), âyeti Hz. Musa'nın annesine vahyin geldiğini açıkça göstermektedir.Vahyin gelmesi ise peygamberliğin alâmetlerinden ve özellikîerindendir.
Ayrıca kadın müftü, mürşide ve veliye olabilmektedir. Dini hükümleri talim ve tebliğle de mükellef

bulunmaktadır. Emr bi'I-ma'ruf venehy ani'l-münker onun da vazifesi bulunmaktadır. Ö halde kadından peygamber olabilir. Meryem, Asiye, Sâre, Hâcer, Havva, Musa'nın annesi (a.s.) gibi hanımların nebi oldukları ifade edilmiştir.

Maturidilerin karşı delilleri:"Biz sadece erkekleri peygamber olarak gönderdik", mealindeki âyetin delâleti kesindir. Onun için "Musa'nın annesine vahyettik" mealindeki âyeti, "Meselâ Hz. Şuayb gibi o zaman hayatta bulunan bir peygambere vahyettik. O peygamber de vahyimizi ya haber salarak veya bizzat Hz. Musa'nın annesine ulaştırdı" şeklinde anlamak gerekmektedir. Âyet şu tarzda da izah edilebilir: Biz Musa'nın annesine bir melek gönderdik. Fakat bu melek gönderme işi peygambere melek gönderme şeklinde değildi. Hz. Meryem hakkında, "Biz ona ruhumuzu gönderdik" (Meryem, 10/17) âyetinde belirtildiği gibi bir melek göndermedir. İşte bu melek kendisine Allah tarafından vahyedileni Hz. Musa'nın annesine tebliğ etmiştir. Âyetin diğer bir yorumu da şudur: Hakk Taâlâ gerçekten ve doğrudan Hz. Musa'nın annesine vahyetmiştir. Fakat bu vahiy, "Rabbin arıya vahyetti ki..." (Nahl, 16/18) âyetinde geçen vahiy gibi ilham manâsına gelmektedir.

Eş'arîlerin karşı delilleri:"Biz Musa'nın annesine vahyettik.,." mealindeki âyet, hiç bir şekilde, "Biz sadece erkekleri peygamber olarak gönderdik..." mealindeki âyetten daha az açık ve daha az kesin değildir. Bu âyet de en az o âyet kadar açık ve kesindir. Bu kadar çok açık ve kesin olan bir ifadeyi birtakım zanni ve tahminî yorumlarla te'vil etmek doğru değildir. Hakk Taâlâ'nın

“Biz ona ruhumuzu gönderdik”,demesi ve bununla Hz. Meryem'e Cebrail'i gönderdik manâsını kasdetmesi sizin görüşünüzü değil, bizim kanâatimizi teyid edefT Zira Ruh adı da verilen Cebrail, peygamberlere gönderilen bir melektir. O halde Hz. Meryem bir Nebiyyedir. Âyette “Biz sadece erkekleri peygamber olarak gönderdik”, denilmesi, insan nevinden peygamber gönderilmesini garib karşılayan ve peygamberlerin ya melek veya melekler gibi yemeyen, içmeyen, uyumayan ve cinsî münasebette bulunmayan varlıklar olması lazım geldiğini zan ve iddia edenleri red içindir. Âyet “Biz daha evvel de erkeklerden, yani insanlardan peygamber göndermiştik, hiç bir zaman insanlara melekten peygamber göndermemiştik”, manâsına gelmektedir. Esasen Furkan suresinin 25/7. ve 20. âyetlerinde de bu hususa işaret edilmiştir.

İşte deliller ve karşı deliller böylece sürüp gitmektedir. İhtilaf konusu olan her meselede tarafların dayandıkları birtakım nakli ve aklî delilleri mevcuttur. Bu görüşler gelişi güzel ve indi mülâhazalarla ortaya atılmış değildir. Fakat bu gibi konuların fiilî ve amelî hayatla hiç bir ilgisi bulunmadığı için, tatbikatta herhangi bir karışıklığa sebebiyet vermemekte, sadece bir kanâat olarak kalmakta, bazan Eş'arîlsr Maturidîlerin, bazı Maturidiler de bazı konularda Eş'arîlerin fikir ve kanâatlarmı gayet rahat bir şekilde benimsemektedirler. Nitekim peygamberlikte erkek olmanın şart kılınması mesele-sinde başta Fahruddin Razî olmak üzere bir çok Eş'arî âlimi Maturidî görüşünü benimsemiş ve savunmuştur.

Bir de doğrudan âyet ve hadislerle ilgisi bulunmayan “Vücûb ve zaruretin mahiyeti ve tefsiri, vücûbun yokluk mu, varlık mı oluşu ve mümâseletin ne olduğu” gibi akli konularla ilgili ihtilaflar vardır. Buna da bir misal verelim:

Maturidîlere göre mümâselet, yani iki şeyin birbirinin misli ve dengi olması, aslî ve zatî sıfatlarda iştirak manâsına gelir. İştirakda ise iki hususun bulunması lazım gelir:

a) Vacib, caiz ve mümtenî olan hususlarda iştirak,

b) Birbirine misil ve denk olan iki şeyin yekdiğerinin yerini tutabilmesi. Allah'ın sıfatlarında bu iki hususdan hiç biri düşünülemez. O halde Allah, hayat, ilim, kudret, irâde, sem', basar, kelâm ve tekvin sıfatları itibariyle insanların misli değildir, bu yönden onlara benzemez. Bu sıfatlar bakımından insanlar da Allah'ın misli olamazlar, ona benzeyemezler. Zira arada mümâselet yoktur.

Eş'arîlere göre, mümâselet, bütün vasıflarda iştirak suretiyle hasıl olur, Hatta iki şey bütün vasıfları itibariyle birbirinin misli olsa da tek bir vasıfta değişik ve farklılık gösterseler aralarında mümâselet hasıl ve sabit olmaz. Bundan dolayı Eş'arîler der ki: Allah hayat sahibidir, âlimdir, kadirdir, işiticidir... demekten, Allah'la insanlar arasında bir mümâseletin ve benzerliğin mevcud olması gerekmez. Zira insanlarla Allah'ın arasında bir mümâseletin ve benzerliğin bulunması için, istisnasız bütün vasıflan yönünden insanların Allah'ın misli olmaları icabeder. Bu ise imkânsızdır.

Mutezileye göre, mümâselet, en hususi bir vasıfta iştirakin bulunması suretiyle de hasıl ve sabit olabilir.

Misâl: Araz ve hadis olduğu için değil de sırf idrâk olduğu için bir ilim ve bilgi diğer bir ilim ve bilginin mümasili ve dengidir. Şu halde Allah -âlimdir, diye değil de- ilmi vardır, diye vasfolunsa insanla O'nun arasında bir mümâselet ve benzerlik hasıl ve sabit olur. Bu sebeple Mutezile Allah'ın zatı üzere zaid sıfatları bulunduğunu red etmiş ve: Allah ilim sıfatına sahip olmadan âlimdir, kudret sıfatına haiz olmadan her şeye kadirdir... diye iddia etmiştir.

Pek tabiî mümâselet konusunda da tarafların tamamiyle aklî delilleri ve muhaliflerinin delilleri için de karşı delilleri mevcuttur. Fakat naslarla ye akidelerle doğrudan değil, dolaylı olarak bir münasebet ve irtibat kurulmuş olan bu ve benzeri konularda sözü fazla uzatmakta bir yarar görmüyoruz.

Burada bazı noktaları belirtmekte fayda görüyoruz:

1. Bu meselelerde, sürekli olarak Hanefî fakihleri ve Maturidîler bir tarafı, Eş'arîler karşı tarafı tutmuş değillerdir. Hemen hemen her bir meselede Eş'arî görüşüne katılan Maturidîlerden bir veya birkaç âlim vardır. Bunun aksi de böyledir. Beyazî eserlerinde bunlara kısmen işaret etmiştir. Bir misal:

Maturidilere göre peygamber olmak için erkek olmak şarttır. Bir çok Eş'arî âlimi de bu görüşü benimsemişlerdir.[36]

Şeyhzâde şöyle der: Hanefî hocalarının cumhuruna göre mukallidin İmam sahihtir. Eş'arîlerin cumhuruna göre sahih değildir.[37]

Görülüyor ki, burada ekseriyete göre bir hüküm verilmektedir. Eş'arî görüşünde olan Maturidîler bulunduğu gibi, Maturidî görüşünde olan Eş'arîler de vardır.

Maturidîlere göre rü'yetullah sem'an ve şer'an vacib ise de aklen vacib değildir. Eş'arîler rü'yetullah'ı aklen de vacib görürler. Fakat Fahruddin Razî Eş'arî olduğu halde Maturidî görüşünü savunmuştur.

Pratikte bir karışıklığa sebebiyet verme durumu olmadığı için ihtilaf konusu olan hususlarda herhangi bir görüşü benimsemek ekseriya fazla önemli sayılmamış, tenkit ve itiraz konusu yapılmamıştır. Fakat bu kaidenin istisnaları çoktur. Amelî mezheplerde durum böyle değildir. Kadından peygamber olur mu olmaz mı? konusunda Maturidîler veya Eş'arîler gibi düşünmek ve inanmak, pratikteki sonuçları itibariyle hiç önemli değildir. Zira nasıl olsa Hz. Peygamber'den sonra bir peygamber gelmeyeceği konusunda her iki taraf da müttefektirler.

2. İhtilaf konusu olan hususlar sadece Maturidîlerle Eş'arileri ilgilendirmemektedir. Bir konuda Maturidîlerle Eş'ariler ihtilaf ederlerse, bazan Maturidller Mutezile ile, Eş'arîler de Cebriye ile birleşmektedirler. İrade-i cüz'iye, teklif-i mâlayutâk, ta'zib-i mutî, şükr-i mün'-im ve hüsün-kubuh, konularında bu husus bütün çıplaklığı ile ortaya çıkar. İmam Gazali "Şeriat gelmeseydi, Allah'ı tanımak ve verdisi nimetlere karşı şükretmek insanlar üzerine vâcib olmazdı, bu konuda Mutezile aksi kanâattedir, yani Vacib olurdu',der" demektedir.[38] Görülüyor ki. Mutezile ile Maturidiler arasında müşterek olan bir kanâati Gazali

sadece Mutezileye nisbet etmekte, Eş'ari görüşünü de Ehl-i sünnet görüşü olarak takdim etmekte, aslında İmam-i Azam'a ait olan bir sözü naklederken O'nun ismine işaret etme ihtiyacını dahi duymamaktadır,

Taftazânî şöyle diyor: “İman artar ve eksilir. Eş'arîye, Mutezile. İmam Şafiî ve daha bir çok âlim bu kanâattadır. Ebu Hanife'ye, Hanefi fakihlerine, İmamu'l-Harameyn'e ve daha pek çok âlime göre imanda artma ve eksilme olmaz”.[39] Eş'arîlerden Fahruddin Razî. Amidi ve Nevevî de Ebu Hanife ile aynı kanâattadırlar. Görülüyor ki, bu sefer de Eş'arîler Mutezile ile birleşmekte, mesele çok daha dallı budaklı bir hal almaktadır. Bu gibi sebeplerden dolayı ihtilaf konusu olan hususlara sadece Eş'arîlerle Maturidîleri taraf olarak görmek yanlış ve yanıltıcı olur. Onun için ihtilaflardaki bu özelliğe daima dikkat etmek gerekmektedir.

3. Eş'arîlerle Maturidîler arasında ihtilaf konusu olan hususlar ekseriye te'lif edilmek istenmiştir. Bu husus imanın artması ve eksilmesi konusunda kendisini açık olarak göstermektedir. Bir çok mesele derinlemesine ve sıhhatli ölçüler içinde incelendiği zaman, arada hakiki bir ihtilafın olmadığı görülür. İhtilaf kelime ve tabirlere değişik manâlar vermekten ve tarafların birbirinin maksadını iyice kavramamalarından doğmaktadır. Kelâm kitaplarının çoğu, bu arada Şerhu'l-akâid imanın artması ve eksilmesi meselesindeki farklı görüşleri bağdaştırmak ve uzlaştırmak suretiyle itikadî ihtilafların nasıl te'lif edildiğine dair çok güzel örnekler verirler.

4. Eş'arîlerle Maturidîler arasındaki ihtilaflı konuların çoğunda ihtilaf tamamiyle nazarî (teorik) dir, hiç bir amelî (pratik) yönü yoktur. Meselâ Hz. Peygamber'den sonra peygamber gelmeyeceği hususunda bütün İslâm mezhepleri ittifak etmişlerdir. Durum bu olduğu halde, yani erkekten bile peygamber gelmesi bahis konusu olmadığı halde kadından peygamber gönderilmesi caiz midir, değil midir? meselesinde Eş'arîlerle Maturidîler ihtilaf etmişlerdir. Hz. Meryem gib; bazı kadınların peygamber olduğuna inanan Eş'arîler, konunun tamamen nazarî olmadığım örnek göstererek ispat edebilirler. Ancak mesele bugün için tamamiyle nazaridir. Hz. Meryem'in nebiye veya veliye olduğuna itikad edilmesi pratikte hiçbir netice meydana getirmez.

Bu konuda daha açık misâl şudur: Allah insana gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmemiştir. Kur'an'da ve hadiste veya diğer semavi dinlerde bunun misali yoktur. Bu konuda Eş'arilerle Maturidîler ittifak etmişlerdir. Fakat acaba Allah insana gücünün yetmediği bir şeyi teklif etseydi...bu caiz olur muydu, olmaz mıydı, hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf, aslında var olmayan mesele ve mevzularla ilgili tamamiyle nazarî bir ihtilaftır.

Âhirette Allah'ın görüleceği konusunda ittifak eden Eş'ariye ve Maturidiye, ru'yetu İlahın sem'an ve şer'an vacib olduğu hususunda ittifak etmişler, fakat sem'an ve şer'an caiz olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Maturidîler ikinci, Eş'arîler birinci şıkkı tercih etmişlerdir. Yani ru'yetullah Eş'arîlere göre aklen caizdir, Maturidîlere göre akıl bu konuda hüküm veremez. Aslında bu gibi ihtilaflara itikad ve iman ihtilafı değil,

fikir ve kanâat ayrılığı demek daha doğru olur. Mesele böyle görüldüğü içindir ki, ru'yetullah konusunda Ebu Muîn Nesefî Tabsiretu'l-edille'de, Pezdevî Keşfu'1-esrar'da ve Sâbunî el-Bidaye'de kendileri Maturidî oldukları halde Eş'arî görüşüne sahip çıkmışlar ve onu desteklemişlerdir. Buna karşılık esas itibariyle Eş'arî oldukları halde Fahruddin Razî bu konuda Maturidî görüşünü savunmuştur. Bu gibi ihtilaflar, ameli ve tatbikî neticeler meydana getirmeyen nazarî ve fikrî ihtilaf olduğu için Eş'arîlerle Maturidîler arasında fikir ve kanâat mübadelesi eksik olmamıştır. Fıkıh konularında telfike şiddetle karşı çıkanlar bile Eş'arî - Maturidî akaidinin karışımından ibaret olan Şerhu'l-Akâid'i ve benzeri eserleri, hatta tamamiyle Eş'arî olan Akaidu Adudiye ve şerhleri gibi kitapları okumakta ve okutmakta bir sakınca görmemişlerdir. Bu durumdan İslâm düşüncesi zarar değil, fayda görmüştür. Fakat ihtilaflar delilleriyle bilindikten sonra serbestçe tercihler yapılsaydı, şüphesiz ki daha faydalı olurdu. Ama tartışmalar ekseriya böyle olmamış, çok dar çerçevede kalan kısır çekişmelerden ibaret kalmıştır.

5. İtikadî mezhepler ve felsefî cereyanlar arasında Eş'arîlerle Maturidîlerin işgal ettikleri yer şöyle tesbit edilir: “Felsefenin önünde Mutezile, Mutezilenin önünde Eş'ariye vardır.'Mutezile, felsefe ile Eş'arîye arasında, Eş'arîye de Mutezile ile Selefiye arasındadır. Eski Eş'arüer Selefiyeye, sonrakiler felsefeye daha yakındır”.[40] “Maturidiye Selefiye ile Eş'arîye arasındadır. Eş'arîyeden ziyade Selefiyeye yakındır”.[41] Bu duruma göre Mutezile

ile Selefiye arasında Eş'arîye, Eş'arîye ile Selefiye arasında da Maturidîye yer almaktadır. Bu husus iki bakımdan doğrudur:

a) Maturidîler “yedullah, vechullah, istiva” gibi tabirleri te'vil etmedikleri halde, Cüveynî'den itibaren Eş'arîler bu gibi ifadeleri te'vil etmişlerdir. Bundan daha önemlisi, Eş'arîler Allah'ın fiili sıfatlarını te'vil ettikleri ve tekvini bir sıfat olarak kabul etmedikleri halde Maturidîler Allah'ın fiilî sıfatlarını ve tekvini kabul ederler. Bu gibi şeyleri te'vil etmezler.

b) Eş'arîler, nazarî, nıücerred ve felsefî konulara fazla daldıkları halde Maturidîler bu hususlara çok daha az girmişlerdir. Onun içindir ki, bir Maturidî kelâmının varlığı bile kabul edilmemiştir.

İşte bu gibi sebeplerden dolayı Maturidîye akaidi Selefiye hareketine çok cazib görünmüştür. Eş'arîlere fazla muhalif olan Selefîler Maturidüere yakın bir alaka duyarlar.

Diğer taraftan irâde, kaza, kader, hüsün, kubuh, teklif-i mâlâyutâk, hikmet, illet, kudret ve Allah'ı aklen bulma ve bilmenin vacib olması gibi temel konularda Maturidîler, Eş'arüerden çok Mutezileye yakındırlar. Hatta bu meselelerde Mutezile'ye çok yaklaşır, bazan da onunla kaynaşırlar. Aslında bu gibi konularda bile Maturidîyenin Eş'arîlerden çok İbn Teymiye ve İbn Kayyım gibi Selefîlere daha yakın oldukları rahatlıkla söylenebilir. Muhammed Abduh ve O'nu takib edenlerin Maturidî akaidine ilgi duymaları ve üzerinde durmaları bundan ileri gelmektedir.

“Eş'arî, Ebu.Ali Cübbaî'nin çeşmesinden içmiştir”,”Eş'arüer Mutezile ile aynı meşrebdendir”, “Eş'arîler Mutezilenin hünsalarıdır” (yani bir kimsenin Eş'ari mi yoksa Mutezile mi olduğu kolay kolay belli olmaz, Eş'arüer Mutezilenin bozuntusu veya dişisidir) sözlerine rağmen bazı temel konularda Eş'arîlere karşı Mutezile, Maturidîye ve Selefiye birleşmişlerdir. Kâinattaki sebep-netice (determinizm, icabiye) fikrine Cebriyeden sonra Eş'arîler kadar yabancı ve uzak kalmış başka bir mezhep yoktur. Mutasavvıfların ekseriya Eş'arî olmalarının bir sebebi de budur.

6. Eş'arîlerle Maturidîler arasındaki ihtilaflar acaba manevî midir, yoksa lafzî midir? Başka bir tabirle bu ihtilafların İslâmdaki Önemi ve değeri nedir? İslâm nazarında bu ihtilaflar büyük ve ehemmiyetli midir yoksa küçük ve basit midir?

Bu sorulara çok farklı cevaplar verilmiştir. Bu ihtilafların büyük, önemli ve esaslı gösterilmesi halinde, Maturidîlerle Mutezile arasında veya Eş'arîlerle Mutezile arasında fark kalmıyacağını sezenler, bu iki mezhep arasındaki farkları küçük, basit ve Önemsiz göstermişler, böylece Maturidîlerle Eş'arileri yekdiğerine yaklaştırarak Ehl-i sünnet adı altında toplarken Mutezile, Şia, Hariciler... gibi İslâm mezhepleriyle Sünnî mezhepleri arasındaki farkı büyütmüşlerdir. Maturidîlikle Eş'ariliği bağdaştırırken, bu iki mezhebin diğer mezheplerle uzlaşmasına engel olmak için ya aşılması imkânsız kaim ve yüksek duvarlar inşa etmişler veya geçilmesi mümkün olmayan uçurumlar meydana getirmişlerdir.

Diğer bazı âlimler ise baklayı ağızlarından çıkararak gerçeği olduğu gibi söylemişler, taraf tutma ve grup kayırma gibi bir endişe ile hareket etmemişlerdir. Mezhep mutaassıbları ise bu gibi yorum ve açıklamalara bakarak, kendi mezheplerinin dışında kalan herkesi bir ve aynı hükümde tutmuşlardır. Şimdi bu hususu örneklerle izah edelim:[42]

a) Te'lif Ve Tevfikten Yana Olanlar

Eş'arîlerle Maturidîler arasındaki ihtilaflı konuları uzlaştırmak ve bağdaştırmaktan (te'lif ve tevfik'ten, yani yekdiğerine muvafık ve mutabık hale getirmekten, mutearız ve mütenakız bir durumu önlemekten) yana olanlar, bir taraftan bu ihtilafların sayısını azaltırken, diğer taraftan da bu nevi anlaşmazlıkları basit ve lafzî ihtilaf şeklinde değerlendirirler.
Taceddin Şübkî şöyle der: “Tahavî ile Eş'arî arasında sâdece onüç konuda ihtilaf vardır... Eş'arîlerle Hanefîler ve Maturidîler arasındaki ihtilaflı konular onüçden ibarettir. Bu onüç meselenin yedi tanesi lafzî bir ihtilaftır. Sadece altı tanesi manâ ile ilgilidir. Bu onüç meselede bir kimsenin başka bir kimseye muhalefet etmesine, haddizatında muhalefet bile denilmez. Zira bu meselelerde bir müslümanın öbürüne muhalefet etmesi kâfir veya sapık veyahut da bid'atcı olmayı gerektirmez. Aslında bu onüç meselenin bile Ebu Hanife'ye aidiyeti kesin ve sabit değildir”.[43]

Beyazı, ihtilaf konusu olan meseleleri 50 olarak kaydettikten sonra,"Bunlar teferruatla ilgili ihtilaflardır, Hanefîlerin cumhuru tarafından kabul edilen bu meselelere Eş'arilerin cumhuru-hepsi değil- muhalefet etmişlerdir", der.[44]

Ahmed Asım, "Zikrolunan ihtilafların ekserisi birbirine racidir, çoğu lafzi bir münazaadır", der.[45]

Gazali'nin İhya'sına on cildlik bir şerh yazmış olan Zebidî, dikkate değer şu bilgiyi verir: "İnsan fiilinin yaratıcısıdır, derseniz, bu Mutezile'nin mezhebi olur. insanın fiilini Allah yaratır, derseniz bu da Cebircilik olur. Bu iki görüşün ortasında bir yol takib etmek gerekir. İkisi arasındaki bu yola Maturidüer ihtiyar, Eş'arüer kesb adını veriyorlar. İhtiyar ve kesb ile anlatılmak istenen manâ bir ve aynıdır. Fakat bu manâyı anlatmak için Maturidî ihtiyar, Eş'-arî kesb kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Fakat Bakillanî'nin İmamu'l-Harameyn'in ve Gazalî'nin bu konudaki görüşleri Mutezileye oldukça yakındır"[46] "Eş'arîlerle Maturidüer arasında bazı itikadı meselelerde ihtilaf varsa da bunlar cüzî ve fer'î konularla ilgilidir. İhtilaf ettikleri meselelerin çoğunda aralarım te'lif etmek mümkündür. Bu sebeple Eş'arîye tabiri bazan Ehî-i sünnet muradifi ve Ehl-i bid'at mukabili olarak kullanılır ve bu suretle ta'ğlib yolu ile Maturidîleri de şümulüne alır"[47],

Görülüyor ki, ihtilaflı konuların başında gelen irâde, kudret ve yaratma fiili konusunda, Zebidi'ye göre Eş'arî ile Maturidî aynı şeyi düşünmekte, fakat fikirlerini

değişik terimlerle anlatmaktadırlar. Manâ bir, sadece lafız farklıdır.[48]

b) Telif Ve Tevfikten Yana Olmayanlar

Maturidîlik ile Eş'arüik arasındaki ihtilaflı meseleleri uzlaştırmak ve bağdaştırmak istemeyenler bir taraftan ihtilaflı konuların sayısını artırırlar. Hadimi Tarikat-ı Muhammediye şerhi'nde bu ihtilafları 73'e çıkarmıştır. Diğer taraftan ihtilafa konu olan meseleler arasındaki farkı büyük ve önemli gösterirler. Mustafa Sabrı diyor ki:
"Maturidüer insan irâdesinin Allah'ın irâdesine tabi olduğunu inkâr ederek, Allah'ın irâdesinin insan irâdesine tabi olduğunu iddia ediyorlar. "Düzenli bir âdet ve kaide olarak Allah kulların fiillerini irâdelerine uygun biçimde yaratır", demeleri bunu gösterir. Biz bu görüşü Tahte sultani'l-kader isimli eserimizde tenkit ettik. Bu mezhebin tefviz konusunda Mutezileden daha aşırı ve şiddetli olduğunu gördük. Zira Maturidîlere göre Allah'ın irâdesi tabi, insanınki metbu olmaktadır.
"Maturidîler, insan fiili irâde-i cüziye ile müstakillen meydana gelir, îrâde-i cüziye Allah tarafından yaratılmamıştır. Zira mevcud değildir, derler. Şimdi bakınız, insanın, fiiline yönelik irâdesi, fiildeki istiklâli artmasın, diye nasıl küçültülmekte... îrâde-i cüziye (küçücük irâde, ufacık irâde) denilmek suretiyle, doğru olmayan bir biçimde küçük görülmekte, sonra da, düzenli bir şekilde Allah'ın halk etme fiilini celb etme gibi en büyük tesir bu irâdeye isnad edilmektedir. Adeta irâde-i

cüziye fiillerin hâliki şeklinde ortaya çıkmaktadır. Hatta Mutezile, dâiye denilen ve Allah tarafından yaratılan bir arzu ve istekle insan irâdesinin her zaman dilediğini yapamayacağını söylemek suretiyle kulun irâdesine Maturidüer kadar istiklâl ve serbesti vermemektedir. Onun için Tahte sultani'I-kader isimli eserimde söyledim. Şimdi de söylüyorum: Maturidî mezhebinde insan irâdesine, Mutezile mezhebinden daha fazla hürriyet verilmektedir.

“Maturidî mezhebinin insan irâdesine verdiği serbestîliği Mutezile mezhebi vermemiştir. Biz, İslâmın önem verdiği ve reddedeni kötülediği kadere inanıyoruz. Cüzî irâdesinde hür ve insan irâdesine tabi olan, Maturidî mezhebindeki ilahî irâde anlayışına ve kadere değer vermiyoruz. Biz cebir inancım, Mutezilenin itizaline de, ondan daha şiddetli ve katı olan Maturidîlerin itizaline de tercih ediyoruz. Maturidî mezhebine tefviz mezhebi demek, Mutezile mezhebinden daha Çok layıktır”[49]

Son Osmanlı şeyhülislâmı Mustafa Sabri eskiden Maturidî iken mezhep değiştirmiş ve Eş'arî olmuştur. Türkiye'den ayrıldıktan sonra Arapça olarak yazdığı Tahte sultanil-kader ve Mevkıfu'I-akl... (4 cild) isimli eserleri neşredilmiştir. Kendisini kelâm sahasında -her ne kadar bazan eski âlimler karşısında eğiliyor ve küçülüyorsa da- yetkili ve hatta müctehid olarak gören bu zatın fikirlerinde doğruluk Payı vardır. “Mutezile mezhebi Maturidîlik ismi altında sürekli olarak yaşamıştır”, diye bir not koyması oldukça dikkat çekicidir.

Görülüyor ki, İbn Sübkî ve Zebidî'nin basit gördüğü ihtilaf konusu olan bir husus Mustafa Sabri tarafından oldukça büyütülmüştür. Bu nevi misalleri çoğaltmak mümkündür. Bu duruma göre, “Mutezile, insan fiilinin halikıdır”, sözü ile birden çok ilah kabul etmektedir, şeklindeki suçlama manâsız kalmaktadır veya bu konuda Mutezileye yapılan hücumun daha ağırını Maturidîîere yöneltmek gerekmektedir. Zaten Mustafa Sabri de bunu yapmıştır. Sırf irâde anlayışı ve insan fiili konusundaki anlayışları dikkate alınarak rivayet edilen, “Kaderiye, yani Mutezile bu ümmetin Mecusileridir”, mealinde olup mevsukiyeti ve sıhhati şübheli olan hadis üzerinde de bu bakımdan düşünmek gerekmektedir.

Aslında meselenin esası şudur: Muhammed Abduh ve onu takib edenler, Eş'arüiğin kader ve irâde anlayışını İslâm cemiyetinin geri kalış sebeplerinden biri olarak görmekte, bunun için Matüridîlerin kader ve irâde anlayışına yönelmekte idiler. Mustafa Sabri'nin fikirleri bu harekete gösterilen bir tepkiden başka bir şey değildir. Fakat içinde büyük hakikat payı vardır.[50]

Eş'arîlikle Maturidilik arasındaki görüş ayrılıkları bazan teklif ölçüsüne bile ulaşmıştır. İmam Kerderî'nin Feteva'sında Muhammed b. Fazl'ın şöyle dediğinden bahsedilin “İman mahlûktur, diyenin ardında namaz kılmak caiz değildir. Hanefî hocalar Buhara'da ittifak ettiler ki, îman mahlûk değildir, mahlûktur diyen kâfirdir. Bu yüzden en büyük hadis âlimi İmam Buharî memleketinden kovulmuştur”. (iman Eş'arilere göre mahlûk, Maturidîîere göre gayr-ı mahlûktur),[51] Tuğrul

Bey'in veziri Amidülmülk Kündürî zamanında Eş'arilere minberlerden la'net okunması bu konudaki hatıraların en acı olanıdır.
Âyetlerde ve sahih hadislerde açık ve kesin şekilde ifade edilmeyen, sahabe ve tabiûn zamanında üzerinde durulmayan, hatta ne olduğu bilinmeyen bahis konusu ihtilafları itikad ve iman konusu olarak değil, fikir ve kanâat meselesi olarak görmek ve değerlendirmek daha doğru olur. Aksi takdirde bu gibi mevzularda değişik düşüncelere sahib olanların yekdiğerini bid'atcı veya sapık veyahut da kâfir olarak görmeleri ve itham etmeleri işten bile değildir. Fikir ve inanç tarihi bize örnek teşkil edecek misâllerle doludur.
İmam Gazali, itikadı mezhepler arasındaki farklar konusunda dikkate değer bilgiler verir: “Söz, fiil ve akideler konusunda halk bir şeyi benimserken veya reddederken, kendilerine önceden öğretilen ve telkin edilen fikirlere ve inançlara bağlı kalır. Onları, bu gibi evhama tabi olmaktan vazgeçirmek mümkün olmaz.
“Saf akla tabi olmaya, Allah'ın kendilerine hakkı hak olarak gösterdiği ve ona tabi olma gücünü verdiği Hakk dostlarından başkası güç yetiremez. Eğer itikadı konularda bunu tecrübe etmek isterseniz, şöyle yapınız; Avamdan olan bir Mutezile mezhebi mensubuna bir meseleyi makul ve açık olarak anlatınız. Göreceksiniz, anlattığınız şeyi derhal kabul edecektir. Sonra bu zata deyiniz ki: Kabul ettiğin mesele Mutezilenin değil, Eş'arüerin görüşü ve akîdesidir. O zaman göreceksiniz, bu zat evvelce kabul ettiği meseleyi reddedecek, onu kabul etmekten vazgeçecek ve kaçınacaktır. Biraz evvel

kabul ve tasdik ettiği bir meseleyi az sonra red ve tekzib edecektir. Bunun sebebi, küçüklüğünden beri Eş'ariler hakkında su-i zan sahibi olma hususunun ruhuna yerleşmiş, kalbine ve zihnine kök salmış olmasıdır.

“Aynı şekilde avamdan olan bir Eş'ariye makul bir hususu anlatınız. Göreceksiniz bunu hemen kabul edecektir. Sonra bu şahsa deyiniz ki: Kabul ettiğiniz bu görüş ve akîde Mutezile mezhebine aittir. Göreceksiniz. tasdik ettiği bir hususu bu sefer tekzib edecek ve bu sözü kabul etmekten kaçınacaktır.

“Bu sadece avamın ve halkın huyu ve âdetidir, demiyorum. Benim gördüğüm, âlim ismini alanların çoğunun huyu ve âdeti de budur. Âlim geçmen bu kişiler esas itibariyle taklidçilik bakımından avamdan ayrılmış değillerdir. Avam ve halk bir mezhebi delile bakmadan taklid ederler, âlim geçinenler ise buna ilâve olarak mezhebin dayandığı delilleri de taklid ederler. Bunlar hak olanı araştırmazlar. Taklid ve görenek yolu ile hak diye benimsedikleri akideleri desteklemek ve delillendirmek için çare arar ve araştırmalar yaparlar. Kendilerine göre, inançlarını destekleyen bir şeye tesadüf ettiler mi, delil bulduk, kanâatimizi sağlam delillerle ispatladık derler. Mezheplerinin zayıf olduğunu ortaya koyan bir şeye rastladılar mı, (kendilerinden şüphe ederek) bize şüphe ârız oldu, tereddüd hasıl oldu, derler. Taklid yolu ile derledikleri ve edindikleri akideleri asla terketmezler. Taklid yolu ile sahip oldukları akidelerine aykırı düşen her şeye şüphe ve tereddüd, uygun düşene ise delil adını verirler.

“Hak olan bu değil, bunun zıddıdır. O da şudur: Esas itibariyle hiç bîr akideyi benimsemiyeceksin. Delile bakacaksın, delilin gereğine ve gösterdiği şeye hak, zıddına bâtıl adını vereceksin”[52] .

Gazali'nin bu sözleri çok doğrudur. Eş'arîlere veya Mutezileye ait olan bazı meseleleri, tamamına yakın bir kısmı Maturidî olan Anadolu halkına, hocalarına, ve hatta âlimlerine makul, mantıkî, inandırıcı ve açık bir şekilde anlatınız. En azından kimse buna itiraz etmez. Hatta anlattığınız fikirlerin Bakillanî'ye veya Kadı Abdülcebbar'a ait olduğunu da söyleyiniz. Yine kimse ses çıkarmaz. Çünkü birinci zatın Eş'arî, ikincisinin Mutezile âlimi olduğunu bilmezler. Sonra anlattığınız şeyin Maturidî mezhebine aykırı olduğunu söyleyiniz, işte kıyamet o zaman kopar.

“Ben Maturidî mezhebindenim”, diyen nice hocalara, “Bir mesele ortaya getiriniz ki, o meselede Eş'arîler, Mutezile, Şia ve Haricîler ayrı, Maturidîler daha başka türlü düşünmüş olsunlar da siz de bu görüşler arasında Maturidî görüşünü tercih etmiş olasınız”, deyiniz. Göreceksiniz böyle bir mesele ortaya koyamayacaklardır. [53]

Kelâmın Akîde Meydana Getirme Özelliği

İzmirli, İbn Teymiye'den mülhem olarak Selefiye mezhebini anlatırken şöyle diyor: “Matlub olan sadece şer'î irâdedir. Allah'ın sevdiği, razı olduğu ve onun maksadı uğrundaki râde, Resul-i Ekrem'in getirdiği irâde

taleb olunur, istenir. Ancak Cenab-ı Hakk'a olan ibadeti irâde maksûd olur.
“İrâdenin medarı ancak bir tek olan Allah'a ibadeti, meşru şekilde ibadeti dilemek üzeredir.”
“Mutasavvıfa mutlak olarak irâdeyi iltizam etmekle Selefiyeden ayrılmış olur. Bundan dolayı tasavvuf yolunda gayr-i mesnûn irâde, bid'at olan ibadetler bulunur. Nitekim kelâmcılar yolunda bid'at olan itikadlar bulunur” [54].
Bu sözün açık manâsı; kelâmcılar Hz. Peygamber ve sahabe zamanında mevcut olmayan birtakım dini akideler meydana getirmişler, bu akidelere önce kendileri inanmışlar, sonra çevrelerindeki insanları ve takibcilerini inandırmışlar, daha sonra bu nevi akidelere inanmayan müslümanları, yerine ve zamanına göre bid'atcı, sapık ve hatta kâfir olmakla itham etmişlerdir. Nitekim mutasavvıflar da aynı işi akîde sahasında fakat daha ziyade amel ve ibadet alanında yapmışlardır. Biz burada tasavvufu bir tarafa bırakarak kelâmın bu konudaki görüşünü açık ve kesin bir şekilde ortaya koyalım.
İmamul-Harameyn Ebu'l-Meâli b. Cüveynî ve O'na uyanlar,' “Cevher-i ferdi ve temâsül-i ecsâmı red ve inkâr etmek mülhidlerin ve zındıkların sözüdür”, diyorlardı. Çünkü âlemin hudûsu hakkında kabul ettikleri delili dinin aslı sayıyorlardı. în' ikas-ı edille esasının gereği, bu delilin iptaline sebep olacak bir söz mülhid sözü olacaktır[55].

Kelâmcılar in'ikas-i edilleyi kabul etmişlerdi. Bakillanî, bu delilleri, iman akideleri hükmünde tutmakla, bu delillerin çürütülmesi-ni imanla ilgili akidelerin çürütülmesi hükmündedir, kanâatma varmıştı[56] .

Bunun manâsı şudur: Allah'ın var ve bir olduğunu kabul etmek için daha Önce cevher-i ferd, temasül-i ecsam, hudûs-i âlem, cisimlerin arazdan hâli olamayacağı... vs. gibi delillerin kabul edilmesi gerekir. Allah'ın var ve bir olduğunu ispata yarayan bu gibi delillerin red ve inkâr edilmesi, bu delillerin medlulü olan Allah'ın var ve bir olduğu davasının da red ve inkâr edilmesi manâsına gelir. Bu ise küfrü gerektirir. İşte bu sonucu doğuran in'ikasi edilleyi, gerçi Gazalî saçma bulmuş ve şu gibi mülâhazalarla reddetmişti: “Delilin bâtıl ve yanlış olmasından, medlulün de bâtıl ve yanlış olması gerekmez. Bir şeyin var olduğunu biliriz de henüz onun deliline sahip olamayız, ilerde bunun delilini de buluruz, önceden bilinmeyen nice gerçekler vardır ki, sonradan bilinir ve delille ispat edilir hale gelmiştir”. Gazalî'nin bu konudaki isabetli ve haklı fikirlerine rağmen kelâmcılar eski alışkanlıklarım kolay kolay terketmemişler, Allah'ın var ve bir olduğunu kendi delilleriyle kabul etmeye herkesi mecbur tutmuşlar, buna uymayanları sapık ve kâfir olmakla suçlamışlardı.

İn'ikas-i edille ve onun ortaya koyduğu zihniyet, bütün muhzurlariyle birlikte kelâmda varlığını devam ettirmiş ve çok zararlı neticeler meydana getirmişti. Selefiye ile Sûfiye hareketine bağlı kabanlar sürekli olarak kelâmcılara şu sorulan sormuşlardı: Biz, Allah'ın var ve

bir olduğunu, bütün kemâl sıfatlarına sahip, eksik sıfatlardan münezzeh olduğunu kabul ediyor ve buna itikad ediyoruz. Fakat bu hususları sizin delillerinize göre kabul ve iman etmeye mecbur muyuz? İlle de sizin nazar, kıyas ve istidlal tarzını benimsemek zorunda mıyız? Hz. Peygamber ve sahabe zamanında araz, cevher, hudûs... vs. gibi şeyler biliniyor mu idi? Bunları bilmemenin onlara ne zararı dokundu? Nazar ve istidlale dayanan siz kelâmcıların imanı ve itikadı, sanki sahabe ve tabiûnunkinden daha sağlam ve daha mükemmel midir? Kelâm ilmini bilmediği için sahabe ve tabiûn, dinî yönden ne kaybetmişlerdir? Siz kelâm bildiğiniz için ne kazandınız?

Bu gibi sorulara kelâmcılar hiç bir zaman inandırıcı ve doyurucu cevap verememişlerdir. Âyet ve sahih hadislerde yer almayan, ilk üç nesil tarafından bilinmeyen birtakım düşünce ve görüşlerin kelâmcılar tarafından nasıl akideleştirildiği ve dinî bir mesele haline getirildiğini daha iyi görebilmek için meşhur kelâm âlimi Abdulkahir Bağdadî'nin, Ehl-i sünnetin özelliği olarak anlattığı bir iki mesele üzerinde duralım: “Ehl-i sünnet uleması arz'ın vukuf ve sükûn halinde olduğu, sadece zelzele gibi geçici ve iğreti sebeplerle hareket haline geçtiği hususunda icma ve ittifak etmişlerdir. Dehriye ise bunun aksini iddia etmiştir” [57].

Arzın hareket halinde olmayıp sükûn halinde olduğu hususunun, bütün Sünnilerin müşterek kanâati ve inancı olarak takdim edilmesi son derece yanlış ve zararlı olmuştur. Sırf materyalistler, demek olan Dehriyyeye

muhalefet etmek için, onların söyledikleri sözlerin aksini iddia etmek çok sakıncalıdır.

“Ehl-i sünnet, arazların cinsleri değişiktir, diye ittifak etmişler,arazların hepsi bir cinstir ve bütün arazlar hareketlerdir' diyen Mutezile âlimi Nazzam'ı, bu kanâatından dolayı kâfir saymışlardır” [58].

Arazlar ayrı ayrı cinslerdendir, hükmünün dinle ilgisi nedir? Bu konuda âyet ve hadis bulunmadığına göre Nazzam'a nasıl kâfir denilebilir?

Gazalî'nin de dediği gibi, cenneti bir avuç kelâmcıya hasrederek müslümanları tekfirde aşırı giden bazı kelâmcılar, aslında geniş olan Allah'ın rahmetini insanlar için daraltmışlardır.

Kelâmın, Hz. Peygamber ve sahabe zamanında mevcut olmayan akideler meydana getirme özelliğine daima dikkat etmek gerekmektedir, Aslında kelâm, naslarda var olmayan akideler meydana getiren bir ilim değildir. Kelâmın gayesi ve görevi, esasen naslarda mevcud olan açık ve kesin hükümleri ve akideleri aklî, mantıkî ve ilmî delillerle savunmak, zaman değişip ilimler ilerledikçe delilleri yenilemek ve geliştirmektir. Fakat ekseriya kelâmda delil medlul ile, vasıta gaye ile eşdeğer tutulmuş, hatta bazen delile ve vasıtaya, medlulden ve gayeden daha çok ehemmiyet verilmiş, böylece sonu gelmeyen mezhep ihtilaflarına ve kısır çekişmelere sebebiyet verilmiştir. Şerhu'l-Akâid'de bunun birçok örneğini bulmak mümkündür. Biz yeri geldikçe bu nevi hususların bazılarına işaret ettik.[59]

4- NECMÜDDİN ÖMER NESEFÎ VE “METNU'L-AKÂİD”

Ebu Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed Nesefî (öl. 537/1142) Metnu'l-akâid veya Akâidu'n-Nesefiyye (Dini ve İslâmî akideler risalesi) diye meşhur olan üç sayfalık küçücük bir risalenin müellifidir. Aslında Nesefi fıkıh, tefsir, edebiyat, usûl, lügat, nahiv ve tarih âlimidir. Kelâm konusunda ne derece geniş malumata sahip olduğuna dair elimizde herhangi bir delil mevcut değildir.

Keşfu'z-zunûn'da Katip Çelebi Metnu'l-akâid'in, Ebu Muin Nesefî (öl. 508/1114) ye ait Tabsıretu'l-edille isimli eserin bir fihristi gibi olduğunu, çok haklı olarak ifade eder. Tabsire'ye bakıp Metnu'l-akâid gibi bir özet çıkarmak fazla kelâm ve akâid bilgisine ihtiyaç göstermez. Bu herkesin yapabileceği bir iştir. Onun için Metnu'l akâid'e bakarak Ömer Nesefî'nin kelâm ve akâid ilmi konusundaki bilgisi hakkında bir hüküm vermek doğru olmaz.

Diğer taraftan Ömer Nesefi'nin kelâma dair başka eseri bulunmadığım ileri sürerek Metnu'I-akâid'in Burhaneddin Nesefi'ye (öl. 687/İ289) ait olabileceğini ileri sürmek de doğru görünmektedir. Zira bu nevi küçük bir risalenin yazılması ve hele bu konuda Tabsire'ye istinad edilmesi, o kadar fazla kelâm ve akâid bilgisine ihtiyaç göstermez. Tersine, ekseriya, delillerden tecrid edilmiş bu nevi küçük risâlecikler bu saha ile fazla uğraşmamış kimseler tarafından yazılır. Metnu'l-akâid, aslında küçük ve basit bir ilmihal kitabı olmanın ötesinde hiç bir fikrî ve ilmî yenilik ve değişiklik getirmemiştir. Muhtevasını teşkil eden konulardan hiç biri yeni ve orijinal değildir.

Avamı tarzda yazılan bu eserin büyük önemi ve hiç bir şekilde küçümsenemiyecek olan değeri, yazıldığı tarihten itibaren bütün îslâm dünyasında muazzam bir rağbet ve alâka görmesinden ve bu şöhretin medrese mensuplarının inanç ve fikir yapılarına şekil verme derecesine ulaşmış olmasındandır. Hatta bu küçük risale 1843'ten itibaren Avrupa'da da tanınmaya başlamıştır [60].

Hiç şüphe yok ki, Nesefî akaidi bu şöhretini Taftazânî'nİn, Şerhu'I-Akâid diye tanınan eserine ve şerhine borçludur. Eğer bu şerh olmasaydı, bu risale bu kadar çok alâkaya ve rağbete mazhar olmazdı. Aslında Nesefî'nin risalesi, sırf Şerhu'l-Akâid'in hatırı için okunmuştur. Bu küçük metnin, manzum hale getirildiği bilinmekte ise de, başka bir şerhinin bulunduğu konusunda kaynaklarda malumat bulunmamaktadır [61].

Aklî ve naklî delillerden tecrid edilmesi, itikadî konuların kısa fakat açık ve seçik cümlelerle gayet veciz ve beliğ bir şekilde ifade edilmesi Akâidu'n-Nesefîye'nin başlıca özelliğini teşkil eder.

Çeşitli ilimlere dair binlerce sayfa tutan eserler yazan bir müellifin, bu eserlerinden çok üç sayfalık küçücük bir risale ile meşhur olması dikkat çeken bir husustur [62].

Ömer Nesefî'nin Kitab fî be-yâni mezahibi'l-mutasavvıfa isimli eseri (Bk. GAL, I, 758) ehemmiyetinden dolayı tercüme edilerek Ta'arruf tercümesinin sonuna eklenmiştir (Doğuş devrinde tasavvuf, İst. 1979).

Nesefî bu küçük risalesinde bilhassa şeriat dışı tarikatlar ve tasavvuf! hareketler hakkında kıymetli bilgiler verir. Ebu Muin Nesefi'nin Bahru'l-kelâm isimli akaide dair eserinin sonunda da hemen hemen bu risaledeki fikirler tekrar edilir. Bahru'l-kelâm'da “mutakâşife” adı verilen mutasavvıfaya sık sık çatılır ve böylece kelâmı bir vazife yapılmış olur. (GAL.'de Nesefî'ye ait 14 eser ismi kayde-dilmiştir) .

Melamî Şeyhi Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi (Arab Hoca) ikindi namazından sonra müridlerine Metnul-akâid'i okur, tercüme eder ve kısaca izah ederdi. Bu takrirler İstrumcalı Şahkuloszâde Ömer Efendi tarafından derlenmiş ve Manzume-i efkar matbaasında basılmıştır. 30 sayfa kadar küçük boyda bir risaledir.

Zirikli, el-A'Iâm'da (c.III,258) Mercânî'nin (öl.1306/1889) Şerhu Akâidü'n-Nesefi isimli bir eseri bulunduğundan bahseder.[63]

5- SA'DÜDDİN TAFTAZÂNÎ VE “ŞERHUL-AKÂİD”

Sa'düddin Mesud b. Ömer (öl. 797/1395) Şerhu'I-Akâid diye meşhur olan eserin müellifidir. Meşhur kelâm âlimi îcî'nin talebesi olduğu söylenir. Horasan'da Nasa yakınında büyük bir kasaba olan Taftazan'da 722/1322 de doğmuş, 792 veya 793 veyahut da 797 de Serahs'ta vefat etmiştir. Taftazânî aslında Şafii ve Eş'arîdir, Fakat İbn Nüceym ve Ali Kari gibi bazı âlimler O'nu Hanefi göstermişlerdir. Bunun sebebi Taftazâni'nin hem Şafiî, hem de Hanefî fıkhına dair eser yazmış olmasıdır.

Nizamülmülk'ün 458/1066 da resmî devlet müesseseleri şeklinde yeni bir tarzda teşkilatlandırdığı medreselerde en çok Taftazânî'nin eserleri okunmuş, medrese zihniyetinin teşekkülünde ve asırlar boyunca devam etmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Denebilir ki, medresenin ve medrese zihniyetinin hocası Taftazânî'dir. Medrese, Taftazânî'den evvelki âlimlere o kadar ilgi duymamış, rağbet etmemiştir.

Dilbilgisine dair Şerhu't-Tasrifi'1-İzzî (İst. 1253/1837), belagata dair el-Mutavvel (İst. 1260/1844), Muhtasara'I-meânî (İst. 1301/1883), mantıka dair Şerhu'r-risâîeti'ş-şemsiyye (Leknov, 1905), Tehzibu'I-mantık ve'I-kelâm (Kalküta, 1243/1827, yarısı mantık, yarısı kelâmdır), fıkıh usûlüne dair et-Telvih (Delhi, 1267/1850) isimli eserleri bütün İslâm dünyasında asırlar boyu okunmuş ve her tarafta defalarca basılmıştır (Bk. GAL, II. 215; Suppl, II. 301, 302, İslâm ansiklopedisi, “Teftazânî” maddesi).

Mehmed Ali Aynî, “Sa'düddin Taftazânî Islâmî ilimler için yeni bir devir açmıştır. Bu sebeple kendisinden evvelki âlimlere mütekaddimîn, kendisinden sonra geleneklere de müteahhirîn ismi verilmişti... Taftazânî, Timur ile birlikte Anadolu'ya gelmiş, bizim âlimlerle görüşerek hepsini mağlub etmiş olduğundan O'nun te'lifatı medrese tedrisatında esas kabul edilmişti”[64] demektedir.

Kelâmda müteahhirîn dönemi Gazali ile başlar. Diğer ilimler için de ayrı ayrı şahıslar ve tarihler mütekaddimîn müteahhirin sınırım teşkil ederler." Fakat bütün İslâmi ilimler nazar-ı itibara alınırsa, Taftazânî'den

önceki İslâm âlimlerine mütekaddirain, sonrakilere muteahhirîn adı verilmektedir.

Taftazânî ile İslâm fikir ve ilim hayatının bir dönemi kapanmış, başka bir dönemi açılmıştır. İslâm düşüncesi S.Şerif Cürcânî ve Taftazânî ile kelâm sahasında son sözünü söylemiştir. Artık sonradan gelenler devamlı surette bu iki zata derin bir hayranlık, sonsuz bir hürmet duymuşlar, sarsılmaz ve koparılmaz bağlarla onlara mer-but kalmışlardır.

Taftazânî'ye kadar, bazan hızlı, bazan ağır ağır ilerleyen ve yükselen hareket halindeki İslâm düşüncesi, ondan sonra dinamizmini, ilerleme kabiliyetini ve yükselme istidadını tamamen kaybederek durgun bir hale ve donuk bir vaziyete girmiştir. Taftazânî'den sonra İslâm'daki ilim ve fikir hareketi iç açıcı ve gönül ferahlatıcı değildir. İftihar edilecek bir vaziyette olmaktan ziyade ibret ve ders alınacak bir haldedir.

Aslında, o kadar çok hayranlık ve hürmet duyulmuş olmasına rağmen Taftazânî ile Cürcânî'de bile yeni ve ileri düşünceler yoktur. Eskinin bir tekrarından ve özetinden ibarettir. Felsefeye doğru daha rahat bir açılış durumunun mevcut olduğunu da buna eklemeliyiz. Fakat Taftazânî ile Cürcânî'yi takib edenler felsefe bilmediklerinden bu durum faydalı olmaktan ziyade sakıncalı olmuştur.

Şaşılacak şeydir ki, İslâm fikir âlemine ve medrese zihniyetine birinci derecede Taftazânî, ikinci derecede Cürcânî hâkim oldukları halde, onlarla çağdaş olan îbn Haldun bu sahada hiç tesirli olamadı. Halbuki İbni Haldun'un düşünceleri Taftazânî ile Cürcâni'nin düşün-

celerinden hem daha yeni hem de çok daha ileri idi. Medrese, Taftazânî ile Cürcânî'ye gösterdiği bağlılığı İbn Haldun'a göstermiş olsaydı, bugün İslâm düşüncesi ve medeniyeti çok daha başka türlü olabilirdi. Yazık ki, zamanının üstünde ve çağının çok ilerisinde yaşamış olan İbn Haldun unutulup giderken mukallid hocalara olan rağbet giderek arttı.

Her şeye rağmen şunu söylemeliyiz: Taftazânî kendi devrinde ve yaşadığı çağdaki fikir ve ilim anlayışına bihakkın vakıf bulunuyordu. Makâsıd ve Şerhu'l-Akâid'inde de onun bu ehliyeti ve özelliği en açık bir şekilde göz önünde durmaktadır.[65]

Kelâma Dair Eserleri

1. el-Mekâsıd ve bunun şerhi olan Şerhu'I-makâsid (İst. 1305/ 1887), iki cildlik gayet güzel klasik tipte bir kelâm kitabıdır. Altı bölümdür. İlk dört bölüm tamamiyle, beşinci bölüm büyük ölçüde felsefî ve nazarî mahiyettedir. 430 sayfa tutan ilk dört bölümde tamamiyle nazarî ve spekülatif konular üzerinde, 115 sayfa tutan beşinci bölümde ilahiyat meselesinde, 140 sayfa tutan altıncı bölümde de peygamberlik, kitaplar, melekler, âhiret ahvali gibi konular üzerinde durulmuştur.

Bu dönem kelâm kitaplarında olduğu gibi, Makâsıd'da da nazari, felsefî ve mantıkî bahislere, esas gaye olan ilahiyat ve sem'iyat konusundan çok daha fazla yer ayrılmıştır. Bu durum kelâmcıların felsefeye ne kadar çok yaklaştıklarını açıkça gösterir.

2. Tehzîbu'1-mantik ve'1-kelâm diğer ismiyle Gayetu tahzibi'l-kelâm fî tahrîri'l-mantık ve'I-kelâm (Kalküta, 1243/1827), isimli eseri zaten kısmen mantık, kısmen kelâmdır.
3. Şerhu'l-Akâid veya Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiye. Taftazânî Makâsıd'ı ve şerhini 784/1383 de Semerkand'da, Tehzîbu'l-mantik'ı 789/ 1387 de ikmal etmişti. Şerhu'l-Akâid'i 768/1367 de Harizm'de ikmal ettiğine göre, kelâm konusundaki fikirlerini durmadan felsefî ve nazarî istikamette geliştirmiştir, demektir. Gerçekten de en çok felsefi ve nazarî konulara, bu konudaki son eseri olan Tehzibu'I-mantık isimli eserinde yer vermiştir. Şerhu'l-Akâid ise Şerhu'I-makâsid'dan çok daha az nazarî ve felsefîdir. Dikkate şayandır ki, Taftazânî'nin en çok alâkaya mazhar olan ve en fazla ilgi gören eseri Şerhu'l-Akâid olmuştur. Eserin lüzumundan fazla felsefî ve nazarî olmaması, öbür iki esere nisbetle kolay anlaşılır mahiyette olması, bu ilginin yegâne sebebidir. Müslüman halk ve âlimle'ri, özellikle Hanefîlerin çoğunlukta bulundukları yerlerin ahalisi felsefî ve nazarî konulara fazla ilgi duymamışlardır.[66]

Şerhu'l-Akâid'in Baskıları

1. Şerhu'l-Akâid, 1297/1879 da İstanbul'da basılmıştır. Eserin ilk 200 sayfasında Şerhu'l-akâid, kenarında Kestelî haşiyesi, son 104 sayfalık ek kısmında Hayalî şerhi ve bu şerhle ilgili Bihiştî'nin haşiyesi yer alır. Sonunda ise 3 sayfa 4 satır tutan Metnu'l-akâid bulunur. Daha sonra

Hayalî'nin ve Bihiştî'nin şerh ve haşiyeleri atılarak, Şerhu'l-Akâid, Kestelî haşiyesiyle defalarca İstanbul'da basılmış ve hâlâ da basılmaktadır.
2. Kalküta, 1244/1828,
3. Delhi, 1870,
4. Leknov, 1876,
5. Cavnpur, 1903,
6. Kahire, 1297/1879 da Hayalî'nin ve bununla ilgili olan Kara Halil'in haşiyeleriyle neşredilmiştir.
7. Şerhu'l-Akâid'in bazı kısımları Fransızcaya (Cenevre, 1790) ve Almanca'ya da tercüme edilmiştir [67].
Genellikle burada ilk baskılardan bahsedilmiştir. Şerhu'l-Akâid bundan sonra da aynı yerlerde ve daha başka memleketlerde defalarca basılmıştır. Dikkat edilirse Şerhu'l-Akâid'in en çok İstanbul -Mısır-Hind üçgeninde basıldığı ve buralardan tüm islâm âlemine yayıldığı görülecektir.[68]

Şerhu'l-Akâid'in Haşiyeleri

1. Kesteli şerhi: Muslihiddin Mustafa el-Kastalânî (öl. 901/1495) tarafından yazılan haşiye bugün en çok okunan ve istifade edilen bir haşiyedir. 1297/1879 da İstanbul'da basılmıştır. Kestel, Nazilli'nin bir köyüdür (Bk. Osmanlı müellifleri, II, 3).
2. Hayalî: Ahmed b. Musa Hayalî (öl. 862/1457) nin haşiyesi çeşitli yerlerde defalarca basılmıştır.
3. Seyalkutî: Abdulhakim b. Şemseddin Muhamnıed Seyalkutî (öl. 1067/1656) nin Haşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-

Nesefiye isimli haşiyesi de defalarca basılmıştır (Delhi, 1876).

4. Bihiştî:Ramazan b. Abdumuhsin Bihiştî (öl. 979/1571) nin Hayalî haşiyesi üzerindeki haşiyesi 1297/1879 de İstanbul'da basılmıştır. Bu, şerhin şerhinin şerhi sayılır.

5. Ramazan b. Muhammed (öl. 1025/1616) nin haşiyesi. Ramazan Efendi diye meşhur olan bu haşiye 1327/1909 da Delhi'de ve İstanbul'da neşredilmiştir.

6. Hasan Şehid'in haşiyesi 1328/1910 da Bihar'da basılmıştır.

7. Kara Halil haşiyesi 1297/1879 da Mısır'da basılmıştır.

Katip Çelebi, Keşfu'z-zunûn'da 50 kadar haşiye kaydeder. Bunun dışında ve Katip Çelebi'den sonra da Şerhu'l akâid üzerine haşiye yazma ve çeşitli dillere tercüme etme faaliyeti devam ettiğine göre, bu sayının çok daha büyük rakamlara ulaştığı muhakkaktır. Umumiyetle haşiye yazarları, Taftazânî'ye uymak ve O'na karşı uysal davranmak ihtiyacını duymuşlar, Şerhu'l-Akâid'in müellifini red ve tenkit etme gücünü ve cesaretini kendilerinde bulamamışlardır. Bu uysallık ve tâbiiyet ekseriya inkiyad ve teslimiyet derecesindedir. Taftazânî'ye şerh, haşiye ve ta'lik yazanlar, mukaddes bir kitabı tefsir etme anlayışı ve uysallığı zihniyeti ile kendisini adım adım takib etmişlerdir. Onun için bu nevi şerh, haşiye ve taliklerde fazla yeni ve ileri görüşler bulmak mümkün değildir. Katip Çelebi'nin naklettiğine göre sadece Abdullatif b. Ebu Feth Kirman! ile Suyutî Şerhu'l-Akâid'i tenkit etmişler, bu kitaptaki bazı konuların Ehl-i sünnete uymadığından bahsederek, tasdik konusunu buna misâl göstermişlerdir. Katip

Çelebi, bu nevi tenkitleri yapanları mantık bilmemekle itham etmekte ve Taftazânî'yi müdafaa etmektedir (Bk. Keşfu'z-zunûn, II, 1147) [69].

Şerhu'l-Akâid'in Tesirleri

Taftazânî'nin Şerhu'l-Akâid'i, bu konuda hiç bir kitaba nasib olmayan geniş bir çevrenin alâkasına ve çağlar boyu devam eden bir rağbete mazhar olmuştur. İslâm dünyasının son 5-6 asırlık dönemi içinde bu eserden fazla rağbet gören ve dinî çevrelere tesir eden başka bir eser mevcud değildir. "Yıllarca Osmanlı medreselerinde okutulan, bugün de memleketimizin resmî ve gayr-ı resmî tedrisat ve araştırmalarında elden ele dolaşan meşhur kitap Şerhu'l-akâid Eş'-arîye mektebine bağlı bir kitaptır" [70].

Fethullah Huleyf şöyle diyor: "Çok eski zamandan beri Şerhu'l-Akâid, tevhid dersleri için Ezher Üniversitesi'nde ana bir kaynak olarak tedris edilmiştir. Bugün de Ezher uleması ve talebesi tevhid ilmi konusunda bu eseri esas almaktadırlar"[71]. Muhammed Abduh da bir ara Ezherl de Akâidu'n-Nesefiye'yi okutmuş ve Maturidîliğin tesirinde kalmıştır. Risâletu't-tevhid isimli eserinde bu tesirler açıkça görülür.

Şerhu'l-Akâid'in Doğu ve Batı Türkistan'da, Kazan'da, Kırım'da, Müslüman Kafkas kavimleri arasında, Balkanlar'da, İran'da, Afganistan'da, Doğu ve Batı Pakistan'da, Hindistan'da, Güney Doğu Asya'daki İslâm

ülkelerinde, Arab memleketlerinin çoğunda ve bir çok Afrika kavimleri arasında sürekli bir şekilde okunduğu, burada gördüğü ilgi ve rağbetin Anadolu'dakinden daha az olmadığı muhakkaktır. Bu itibarla, içindeki bilgilerin önemi ve değeri ne olursa olsun, dünyadaki Sünnî Müslümanların büyük bir bölümünün, düşünce ve inanç yönünden bu eser sayesinde yekdiğerine yaklaştıkları ve bağlandıkları şüphe götürmez bir gerçektir. 'Son 5-6 asırlık süre içinde Sünnî Müslümanlar nasıl düşünmüşler ve nelere inanmışlar, şu anda ne düşünmekte ve neye inanmaktadırlar?', konusunu merak edenler, Şerhu'l-Akâid okuyarak bu konuda yeterince bilgi sahibi olabilirler. Zaten Şerhu'l-Akâid'in büyük değeri ve önemi, tatbikatta ve fiiliyatta vücuda getirdiği büyük tesirden ileri gelmektedir.

Şerhu'l-Akâid, Osmanlı sınırlarındaki resmî medreselerde ve bilhassa gayr-i resmî olarak dinî tedrisat yapan mekteplerde ve medreselerde asırlarca okunmuş ve okutulmuştur. Medreseye, ve hatta bütün Anadolu'daki hocalara fikir ve akîde yönünden şekil veren bu eser olmuştur. Medrese zihniyetinin teşekkülünde ve özellikle günümüze kadar devam etmesinde bu eserin payı büyük olmuştur. Bu bakımdan Türk-İslâm düşüncesi, inancı ve bunun tarihi açısından da bu eserin ayrı bir kıymeti vardır.

Şerhu'l-Akâid Türk-îslâm düşüncesi üzerinde hem doğrudan hem de dolaylı olarak tesirli olmuş, bu düşünce tarzı üzerinde unutulmaz, silinmez, kazınmaz, kolay kolay sökülüp atılmaz ve onun için de küçümsenemez tesirler bırakmıştır. Giritli Sırrı Paşa tarzında, tercüme,

şerh ve özetleme suretiyle eserin Türkçe'ye aktarılması bu nevi tesirleri daha da kuvvetlendirmiştir. Şuna da işaret edelim ki, bu tesir müslüman halk üzerinde değil, bu halkın ileri gelen âlimleri, bilhassa orta seviyedeki hocaları üzerinde görülmüştür. Şerhu'I-akâid'ın, avam ve halk üzerindeki tesiri ise dolaylıdır, hocalar aracılığı ile-dir.

Bugün Anadolu'nun çeşitli yerlerinde, özellikle Doğu, Güney Doğu ve Doğu Karadeniz vilayetlerinde bu eser özel surette hâlâ okunaktadır. Denebilir ki, Şerhu'l-Akâid, kelimenin tam anlamıyle bir akide kıtabi olarak okunmuştur. Bu kitabı okuyanlar ve okutanlar her sayfasının, her satırının ve her kelimesinin doğruluğuna inanarak okumuşlar, okutmuşlar, bütün müslümanların ve gayr-i müslimlerin, Sünnîlerin ve Sünni olmayan müslümanların fikir ve inançlarını bu kitaba göre değerlendirmişler, bu kitapta yazılı olan fikir ve inançlara uygun düşünenleri müslüman ve sünnî, ona uymayan düşüncelere sahip olanları ise ya kâfir veya sapık ve bid'atcı diye kıymetlendirmişlerdir. Fikir, inanç, hak ve bâtıl yönünden insanları değerlendirirken, naslardan çok Şerhul-Akâid'de yazılı olan hususları kıstas ve miyar olarak kabul etmişlerdir. Onun için Sünnî düşüncesini, hâkim ve yaygın bir şekliyle en iyi aksettiren Şerhu'l-akâid'dir.[72]

Şerhu'l-Akâid'in Türkçe Tercümeleri

Uzun asırlar boyu milyonlarca insan tarafından okunan Şerhu'l-Akâid pek çok dile kısmen veya tamamen tercüme edilmiş, bu suretle de tesir alanını daha da genişletmiştir. Burada Şerhu'l-Akâid'in Türkçe tercümeleri üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Geniş bir muhitte uzun yıllar okunmuş olan Şerhu'l-Akâid'in Türkçe'ye bir kere değil, birkaç kere tercüme edilmesi oldukça normal bir şeydir. Ancak biz Şerhu'l-Akâid'in sadece üç tane tercümesini görebildik.

1. Tercüme-i Şerh-i Akâid (Süleymaniye Ktp. Fatih Kit. 29İ8Î. Tevkii San Abdullah b. Mehmed Efendi tarafından yapılan bu tercüme büyük boy 169 varak tutmaktadır. Bazan sayfaların arasına bazan da kenarlarına az miktarda haşiyeler ve notlar konulmuştur. Güzel bir nesih ve güzel bir ifade ile yazılan bu tercüme oldukça serbest bir tercümedir. Metne fazla bağlı kalınmamıştır.

2. Tercüme-i Şerh-i Akâid-i Nesefî (Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi Kit. 1303). Müellif hatti ile olan bu tercümenin bir nüshası Süleymaniye'de mevcuttur. Şerhu'l-Akâîd'e Arapça haşiyeler yazmış olan Karabaş b. Ali Efendi'nin oğlu Mustafa Manevî-i Üsküdarî Lübbü'l-akâid ismi ile Şerhu'l-akâid'i serbest ve özet bir şekilde Türkçe'ye tercüme etmiştir. 58 varaktan ibarettir.

3. Şerh-i Akâid tercümesi (Rusçuk, 1292). Giritli Sırrı Paşa tarafından yapılan bu tercüme, 76 sayfa tutan bir giriş kısmı ile 4 cüzden meydana gelmiştir. 800 sayfa kadardır. Sırrı Paşa, giriş kısmında, “Harfi tercüme iltizam olunmuş, fakat bazan makâlat bi'1-icab telhis suretinde yazılmıştır”, (Önsöz, 4) demektedir.

Yegâne matbu tercüme olan Sırrı Paşa'nın tercümesi, Şerhu'l-Akâid'in ve diğer akâid, kelâm kitaplarının haşiye ve taliklerinden alman bol iktibaslarla doludur. Âdeta Şerhu'l-Akâid'in tercümesi bu noktalar arasında kaybolmuştur. Başlangıçta geniş notlar konulduğu halde tercümenin sonuna doğru açıklayıcı notların azaldığı iyice farkedilir.

Cevdet Paşa tercümenin ilk cüzünü gördükten sonra Sırrı Pasa'yı teşebbüsünden dolayı tebrik etmiş ve eserdeki bazı aksaklıklara ve yanlışlıklara dikkati çekmiştir. Çerkeşîzâde Mehmet Tevfik, Sırrı Paşa tercümesiyle ilgili olarak, Şerh-i Akâid-i Nesefî tercümesine bazı tashihat risalesi ismiyle 30 sayfalık bir tenkit yazmış ve bu tenkit de basılmıştır. Ahlâkî ve dinî ölçülere uygun olan bu tenkidin giriş kısmında şöyle denilmektedir: “Bir zat-ı gayret-simât, menfaati herkese şâmil olmak gibi bir halis niyetle Şerh-i Akâid-i Nesefî'nin lisan-i Türkî'ye tercümesine himmet ederek nail-i ecr ve mesûbât olmuştur. 'İnsan hata ile nisyandan mürekkebdir', fehvasınca mütercim-i müşarun ileyhin hasbe'l-beşeriyye bazı sehv ve nisyanı vukûbulmakla bu abd-i aciz dahi ecr-i mezkûrde mütercim-i müşarun ileyhe müşareket maksadiyle tercüme-i mezkûrede muttali olabildiğim sehv ve hatanın tayin ve ta'dadı için işbu varak-pârenin tesvidine ibtidar eyledim”.

Görüldüğü gibi tenkit ince ve kibarca kaleme alınmıştır. Fakat eserin muhtevası yeterince ciddî ve ilmî değildir. Herşeyden evvel tercüme baştan sona kadar dikkatle incelenmeden bazı konular tenkit edilmiş ve tenkit edilen hususlarda da çok lüzumsuz teferruata girilmiştir.

4. Nakdu'l-kelâm fî akâidi'l-İsIâm (İstanbul, 1310). Giritli Sırrı Paşa'nın olan bu eser, ŞerhuT-akâid kısaltılarak ve yeni birtakım ilaveler yapılarak meydana getirilmiştir. Sırrı Paşa eserini şöyle takdim ediyor: "Eser-i hâme-i acizânem olan Şerh-i Akâid tercümesi'nin bazı zevâidini tarh, gavâmızını şerh suretiyle telhis dahi saye-i muvaffakıyet-vâye-i Hazret-i padişahîde teyessür-nüma husul olarak Nakdu'l-kelâm fî akaidi'I-îslâm, namiyle tesmiye kılınmıştır."
Ömer Nasuhi Bilmen'in Muvazzah ilm-i kelâm'ı da geniş ölçüde mevzuunu teşkil eden meseleleri ve muhtevasını Şerhu'I-Akâid'den almıştır.
Umumiyetle Şerhu'I-Akaid tercümelerinde serbest tercüme biçiminin benimsenmesi eserin özelliği ile ilgilidir. Eserin tamamı değilse bile bazı bölümlerinin anlaşılması oldukça zordur. Umumiyetle ya bu zor yerler atılmış veya haşiyelerle açıklanarak anlaşılır hale getirilmiştir. Bizim de yer yer bu mahiyette notlar koymamızın sebebi budur.[73]

Şerhu'l-Akâid'in Muhtevası

Metmı'l-akâid'in yazarı Ömer Nesefi Maturidî, Sârini Saduddin Taftazânî ise Eş'ari ve Şafiîdir. Eş'arî bir âlimin, Maturidi bir âlim tarafından yazılan metne şerh yazması, muhakkak ki, birtakım farklı değerlendirme ve yorumların ortaya çıkmasına yol açacaktır. Acaba Taftazânî Metnu'I-akâid'i;
a) Metne sadık ve Maturidî akaidine bağlı kalarak mı?,

b) Yoksa kendi mezhebi olan Eş'arîliğe bağlı ve sadık olarak mı?,
c) Yoksa kendi kelâm anlayışına ve akâid görüşüne göre mi, yani yerine göre Maturidi, yerine göre Eş'arî görüşünü tercih etme ehliyetini ve salahiyetini kendinde görerek mi şerh etmiştir?
Bir gerçektir ki, Akâid baştan sona kadar ne Maturidî, ne de Eş'ari akaidine bağlı olarak şerh edilmiş değildir. Bu duruma göre sorulması gereken soru şudur: Acaba Taftazânî Akâid'i şerhederken ve kendi kanâatına göre tercihler yaparken mezheb taassubu gütmüş müdür? Eş'ariliğe meyletmiş midir? Yoksa ilmî ölçüler içinde kalarak buna göre mi hareket etmiştir? Bu takdirde, yaptığı tercihlerin çoğu acaba Eş'arîlik lehinde midir, yoksa Maturidilik lehinde midir?
Şerhu'l-Akâid'e haşiye yazmış olan Kestelî, "Sarih Taftazânî, musannif Ömer Nesefî'ye tabi olarak bu kitabtaki konuların çoğunu Eş'ari itikadına göre şerh etmiş değildir", demektedir [74].
Bekir Topaloğlu aynı konuda, "Şerhu'lAkâid, Eş'arîye mezhebine bağlı bir eserdir. Yeri geldikçe doğrudan ve dolaylı bir şekilde Maturidî görüşünü çürütmeye ve Eş'ari telâkkisini hâkim kılmaya gayret gösteren bir eser görünümdedir"[75], "Bugün ilim mahfillerinde akâid ve kelâm sahasının en muteber kitabı vasfını devanı ettiren Şerhu'I-Akâid'in müellifi Taftazânî Eş'arîdir, hatta yer yer Maturidî ulemasını ithamkâr tenkitlere maruz bırakıp Eş'arîyyeyi haklı çıkaran bir Eş'ari" demektedir [76].

W. Montgomery Watt'm düşünceleri de şöyle: “Taftazânî, dört asır kadar kelâmın başlıca ders kitaplarından biri olan Ömer Ne-sefî'nin Metnu'I-akâid'e yazdığı şerhi ile meşhurdur. Bu hususta merak edilecek taraf şudur: Metnu'l-akâid, Maturidî yolunda yazıldığı halde, Taftazânî umumiyetle Eş'ari kabul edilir. Belki de bunun sebebi, onu Maturidî görüşlerinin hakim olduğu bir bölgede öğretmiş olmasıdır. Kendini dikkatli idare eder, fakat bir çok görüş noktaları vardır ki, onun, şerh ettiği metinden memnun olmadığını açıkça gösterir” [77].

Taftazânî'nin Ömer Nesefı'yi tenkit ettiği, Metnu'l-akâid'deki konuların önemli bir bölümünü uzun uzadıya münakaşa ettikten sonra, ya Ömer Nesefî'nin anladığından başka türlü anladığı, bunu yapamaymca konunun etrafında birtakım şüphe ve tereddütler mey-dana getirmeye, çalıştığı hususu doğrudur. Fakat acaba bunun sebebi Taftazânfnin Eş'arî oluşu mudur? Yani mezheb taassubuna kapılmış olması mıdır, yoksa kelâmcı oluşunun kendisine vermiş olduğu bir hava mıdır? Taftazânî, Ömer Nesefî'nin eseri yerine Eş'arî olan bir âlimin eserini şerhetseydi acaba aynı şeyi yapmayacak mıydı? Veya bir Maturidî âlimi, diğer Maturidî âliminin eserini şerhederken onu tenkit etmez mi? İşte düşünülmesi gereken konular bunlardır.

Taftazânî, Allah'ın va'id ve tehdidden hulf etmesi ve dönmesi konusunu anlatırken Eş'ari görüşünü, “Bazıları iddia ettiler ki”, şeklinde naklettiği halde, Maturidî görüşünü, “Muhakkikler dediler ki,” tarzında nakleder ve Eş'arîliğin görüşünü zayıf bulur. Sem' ve basar sıfatlarını

kabul ederken, rızk konusunu anlatırken “Eş'armin iddia ettiği gibi değil”, tabirini kullanmaktan çekinmez. Kısaca Şerhu'l-Akâid dikkatle okunduğu zaman, Taftazânî'nin yeri ve sırası gelince Maturidîler kadar Eş'arîliğe de muhalefet ettiği görülür.

Taftazânî, Nesefî'nin açık vermesini kollar, zayıf taraflarını bulunca da olanca gücü ile yüklenir ve onu sıkıştırdıkça sıkıştırır. Meselâ, “Peygamberimizden sonra en üstün insan evvelâ Ebu Bekir, sonra Ömer...” dediği için Nesefı'yi sıkıştırır ve kelimenin tam manâsiyle bir kelâm yapar. Bu gibi fırsatları hiç kaçırmaz. Allâmeliğini her vesile ile hissettirmek ister. Tekvin konusundaki Maturidî görüşünü delilleriyle naklettikten sonra açıkça Eş'arîliğe meyleder. İlhamdan bahsederken Nesefî'ye çatmaktan kendisini kurtaramaz. Taftazânî, insan fiilinin yaratılması konusunu işlerken şöyle der: “Maveraünnehir uleması, bu konuda Mutezileyi sapıklıkla itham etmede aşırı gittiler. Hatta, bir olan Allah için bir ortak kabul eden Mecusîler birden çok ortak kabul eden Mutezile'den daha çok saadete ye mutluluğa yakındır, diyecek kadar işi ileri götürdüler”.

Taftazâni, haklı olarak Maveraünnehir hocalarının, yani Maturidîlerin, Mutezile karşısında takındıkları bu sert ve katı tutumdan rahatsız olur. Maturidilere karşı bu noktada Mutezileyi savunur. Zaten samimi ve aklı başında olan her âlimin yapacağı şey de budur. Yalnız, “Ben mest üzerine meshi caiz görmeyenlerin kâfir olmalarından korkarım”, diyen ve bununla Caferiyeyi kasdeden Kerhî'nin sözünü tasvip ederek nakleder ve itirazda bulunmamak suretiyle bazı konularda Şiî ve

Mutezileyi suçlayan Maveraünnehir hocaları kadar kendisi de sert ve katı davranır.
Taftazânî, Maturidîlerle Eş'ariler arasındaki bazı ihtilaf noktalarının lafza ve şekle ait olduğunu, mesele derinleştirildiği zaman arada önemli bir farkın bulunmadığını savunur. İmanın artması ve eksilmesi meselesiyle, “İnşallah müslümanım”, sözünü söylemenin hükmü konusunda açıkça, “Bu konudaki ihtilaf, manâ ile değil, lafızla ilgilidir”, der ve görüşleri te'lif eder.
Aslında prensip itibariyle Taftazâm'nin kafasına Eş'arî fikirleri, kalbine de yine bu mezhebin inançları hâkimdir. Kelâmın esas ve önemli konularını işlerken, bu meseleleri Eş'arîlere nisbet eder, Maturidîlerin varlığından bile habersiz görünür. “Allah'ın sıfatları ne zatının aynıdır, ne de gayrıdır”, cümlesini Eş'arîlere ait bîr akîde olarak ele alır. Aynı sözü, metnin müellifi de eserine aldığı halde, bu sözün Eş'arilerle Maturidîler arasında ortak bir akîde olduğunu söylemeye bile ihtiyaç hissetmez. Bunun sebebi, belki de bu sözün esas itibariyle Eş'arîlere ait oluşu, belki de Maturidîleri bir kelâm mezhebi olarak görmeyişidir.
Eş'arî kelâmcıların çoğunda, Maturidîleri itikadi ve kelâmî bir fırka olarak görmeme anlayışı vardır. Aslında bu anlayış Hanefîlerde dahi mevcuttur. Taftazânf yi bu noktada haklı bulmak gerekir. Eş'arîlik gibi bir çok işlenmiş ve son derece geliştirilmiş bir akâid ve kelâm sistemi karşısında, bu nitelikte olmayan Maturidî akaidini savunmak, her zaman kolay olmamaktadır. Onun için, denebilir ki, eserin tamamına hâkim olan anlayış budur. Yalnız, Beyazî'nin, îşarâtu'I-merâm min

ibârati'l-İmam isimli eserinde de hemen hemen aynı anlayış vardır Halbuki Beyazî, Hanefî ve Maturidîdir.
Ve nihayet unutmamak gerekir ki, Taftazânî, devrinde geçerli olan dinî velslâmî bilgileri çok iyi bilen bir allâmedir. Bu alanda sahip olduğu geniş bilgi, çağdaşı olan îbn Haldun gibi büyük bir âlimi bile hayrete düşürmüştür. îbn Haldun, İslâm âlimlerinin çoğunun Arab soyundan gelmediklerini anlatırken ve aklî ilimleri sınıflandırırken Taftazânî'den takdirle bahseder. Devrine göre bu kadar güçlü yetkili olan bir kelâmcının, itikadî ve kelâmî konularda birtakım tercihler yapmasını ve tasarruflarda bulunmasını tabiî karşılamak icabeder.
Taftazânî Maturidîleri tenkit ederken veya onlara karşı Eş'arilerin görüşlerini savunurken fazla ileri gitmiş, haksız ve insafsız tenkitlerde bulunmuş ve mezheb taassubuna kapılmış sayılmaz. Öyle olsaydı Şerhu'l-Akâid daha çok Maturidî ve Hanefî çevrelerde okunma şansına sahip olmazdı. Ayrıca, Şerhu'l-Akâid'e yüzlerce haşiye ve talik yazmış olan Maturidî ve Hanefî âlimlerinin, Taftazânî'ye fazla itirazları olmamıştır. Yazdıkları şerh ve taliklerde, Taftazânî'ye karşı aşırı denecek kadar uysal, davranmışlar, Maturidî'den çok Taftazânı'yi akidelerinin imamı olarak görmüşlerdir.
Bu konuda, üzerinde önemle durulması gereken diğer bir mesele de şudur: Acaba Eş'arilerle Maturidîlerin ihtilaf ettikleri ve birbirine ters düştükleri konuların din ve İslâm nazanndaki önemi ve değeri nedir? Bu konudaki değerlendirmeler ve görüşler birbirinden çok farklıdır. Bazıları, bu nevi görüş farklarını esas ve manâ ile ilgili görürken, diğer bazıları bu çeşit farkları ve ihtilafları

fazla büyütmezler ve meseleyi lafız ihtilafı ile ilgili görürler, farkların, esasa değil, teferruata ait olduğunu söylerler. Bu duruma göre Taftazânî'nin iki mezheb arasında tercih yaparken fazla müşkülat çekmeyeceği, Şerhu'I-makâsıd'ı okuyanların da bu nevi görüş farklarının mahiyet ve değeri üzerinde fazla durmayacakları tabiîdir. Allah'ın sıfatı olan kelâm-ı kadîm'in işitilmesi konusunda, mezhebinin imamı Eş'ari'ye muhalefet eden Taftazânî'nin, Maturidî'ye daha rahat muhalefet edeceği aşikardır.

İşte bu gibi sebeplerden dolayı, Taftazânî'nin Şerhu'l-Akâid'de hangi ölçüde Eş'arî, hangi nisbette Maturidî akaidini savunduğunu tesbit etmek oldukça zordur. Nisbetlerinin tayini ihtilaf konusu olmakla beraber, Şerhu'l-Akâid'in Eş'ari ve Maturidî akâidlerini mezceden mahlüt ve memzûc bir akâid kitabı olduğu muhakkaktır. Fakat Maturidî ve Hanefî olduğunu söyleyenlerin düşünce ve inanç yapılarına bu eser biçim verdiği için onu bir Maturidi akâid kitabı olarak kabul etmek zorundayız. Zira Maturidîler ve Hanefiler daima ve büyük ölçüde Şerhu'I-Akâid'in muhtevasına göre düşünmüş ve inanmışlardır. Bu durum hâlâ da devam etmektedir. Maturidî'nin esas akidelerinden, kısmen de olsa farklı düşünen ve inanan bir Maturidî cemaatını meydana getirmek, Şerhu'l-Akâid sayesinde mümkün olmuştur.[78]

Şerhu'l-Akâid Tam Bir Sünnî Akîde Kitabı Sayılabilir mi?

Bu soruya, müsbet cevap vermek oldukça zordur. Bunun sebebi, Eş'arî ve Maturidi akidelerinin tamamının bu eserde anlatılmamış olmasıdır. Fakat en önemli sebep şudur: Taftazânî Şerhu'I-Akâid'de Selefiye ve Hanbeliyenin görüşlerini savunmaz. Kur'an'ın mahlûk olmadığını Mutezileye karşı savunan Taftazânî, Mutezile tarafından öne sürülen bir delile cevap verirken, "Bu, bizim değil, Hanbelîler aleyhinde bir delildir. Onun için bizi bağlamaz", der. Hanbelîleri kendisinden saymaz, Mutezilere karşı onları müdafaa etme ihtiyacını duymaz. Garibtir ki, halk-ı Kur'an meselesi ilk defa Mutezile tarafından ortaya atılmış ve buna karşı ilk sert tepki de Hanbelîlerden gelmiştir. Fakat daha sonraki bütün Eş'arî ve Maturidi kelâmcıları, ke1âm -ı 1afzî'yi kabul eden Hanbelîleri, en az Mutezile kadar kendilerine yabancı ve düşüncelerinden uzak görmüşlerdir. Şerhu'l-Akâid'e göre dinî düşünceleri ve inançları teşekkül ve tekevvün edenlerin aslında Hanbelî olan Vehhabîlere karşı duydukları soğukluğun ve nefretin kaynağı budur. Yalnız bu husus sadece Şerhu'l-Akâid'e ve Taftazânî'ye mahsus değildir. Bütün kelâmcılarda ve eserlerinde durum budur. Bu itibarla îslâm akaidini Şerhu'l-Akâid'den ibaret görmek, bunun dışındaki fikir ve akideleri bid'at ve dalâlet olarak damgalamak-ki buna sık sık rastlanır- çok hatalı olur.[79]

Taftazânî'nin, Sünnî Olmayan İslâm Mezheplerine Karşı Aldığı Tavır

Taftazânî, Şerhu'l-Akâid'de Sünnî olmayan İslâm mezheplerine karşı sert, katı ve müsamahasız bir tavır takınmıştır. “Ehl-i kıble tekfir olunamaz”, şeklindeki Sünnî akidesini açıklarken sadra şifa olacak bir şey söylemez. “Ehl-i kıble tekfir olunamaz” prensibi ile “Kur'an mahlûktur diyen kâfir olur” sözünü bağdaştırmak zordur, der. “Zayıf hadislere dayanarak 'Kur'an mahlûktur, diyen kâfir olur', denemez”, sözünü söylemekten ya bilerek veya bazı maslahatları kollayarak veyahut da kendinden evvelki kelâmcıları taklîd ederek kaçınır ve çekinir. Böylece Mutezileyi küfür töhmeti ve şaibesi altında bırakmakta bir sakınca görmez.

“Yezid'e lanet okunamaz”gerçekten takdire layık ccesur bir hamle yapar, ama hemen onun ardından, “mest üzere mesh”, “nebizin haram olmaması”, konularını işlerken, İslâm birliği taraftan samimi bir müslümam içinden yaralayan ve herhangi bir insanın bile içini buruk hale getiren sözler söylemekten çekinmez. Meselâ Ca'ferilerce kabul edilen, fakat haklı olarak Sünnîlerce kabul edilmeyen “mest üzerine mesh” yapmanın cevazı konusunu anlatırken, Kerhi'nin şu sözünü tenkit etmeden ve hatta tasvib ederek nakleder: “Mest üzere meshin cevazı görüşünde olmayanların küfründen korkarım”.

Taberî tefsirinin abdestle ilgili âyetinin izahına bakanlar sahabe, tabiûn ve etbau't-tabiînden bazı büyük zatların da bu konuda Ca'ferîler gibi düşündüklerini görürler. O büyük zatların küfründen hiç endişe etmeyenlerin, aynı görüşü Ca'ferîler benimsedikleri zaman neden bu kadar

çok korkuya kapıldıklarını, iyi niyetleri ve şefkat duygulariyle izah etmek oldukça zordur.
Taftazânî, “Nebize haramdır, dememek ve bu konuda Rafizîlere muhalefet etmek Sünnilikte prensiptir”, derken de aynı hataya düşmektedir. Zira, fıkıh kitaplarının, Kitabu'l-eşribe bahsini okuyanlar, pek çok Sünnînin nebizin içilmesini haram saydıklarını göreceklerdir. Nebiz haramdır, sözünü bir Şafiî ve Hanbelî söylediği zaman, Sünnîliğin haricine çıkmış olmuyor da, aynı şeyi bir Ca'ferî söylediği zaman neden Rafizî olmakla damgalanıyor? Bunun sebebini anlamak oldukça zordur. Mest üzerine mesh etme konusundaki Ca'feri görüşünü savunmak istemiyoruz, aksine bunun hatalı bir yorum olduğunu özellikle belirtmek istiyoruz. Ama itikadla ilgisi bulunmayan bu nevi fıkhî ve ferî ve hatta zannî konuların neden akâid kitaplarına sokulduğu, bunun İslâm'a ne temin ettiği konusuna dikkat çekmek istiyoruz.
Taftazânî, “îster fâsık olsun, ister sâlih olsun, herkesin cenaze namazı kılınır”, konusunu anlatırken, bu meseleye cevap verme ihtiyacını duyar, ama tatminkâr bir şey söylemez. Aslında Şia, Mutezile ve Haricilere karşı bu tarzda davranan sadece Taftazânî ve onun eseri değildir. Hemen hemen bütün kelâmcılar, yazdıkları eserlerde bu yolu takib etmişler, dinsizlerden, Yahudilerden ve Hıristiyanların çok Ca'ferîlik, Zeydîlik ve Mutezile gibi İslâm'daki Ehl-i bid'at Mezhepleri red ve iptal işi ile uğraşmışlardır. Sünnî olmayan îslâm Mezheplerine en ağır biçimde hücum eden kelâmcılar, Yahudi, Hıristiyan, Mecusîlik, Tabîatçılık ve Materyalistlik gibi görüşlere ya hiç temas etmemişler veya teğet

geçmişlerdir. Bu özelliği ile kelâm, Sünni olmayan İslâm mezhepleri arasında aşılması imkânsız denecek kadar yüksek ve kalın bir duvar örmüş veya geçilmesi mümkün olmayan bir uçurum meydana getirmiştir. Bunun neticesinde bir Sünnînin karşı tarafa geçmesi önlenebilmiştir ama karşı taraftan olan birinin Sünnî olması da imkânsız hale gelmiştir. Bunun faydası mı mahzuru mu daha fazla olmuştur, bu konu hem Sünnîlik, hem de genel olarak İslâm açısından incelenmeye değer bir husustur.

Şerhu'I-Akâid ve diğer kelâm kitaplarını okuyanlar, İslâm cemiyetinde büyük tahribat yapan Batınîler, Zındıklar, hululcular, ittihatçılar, maddeciler, aşırı mutasavvıflar (gulat-ı mutasavvıfa), Yahudiler, Hıristiyanlar ve daha başka zararlı dış tesirler üzerinde durulmadığını, en azından yeterince durulmadığını, buna karşı özellikle Mutezileile Şia gibi Ehl-i kıbleden olan mezheplere durmadan çatıldığını göreceklerdir.Bu durum müslümanların, fikir ve itikad alanında bir iç mücadeleye sürüklenmiş olmalarından ve bunun neticesinde diğer büyük tehlikeleri göremeyecek kadar basiretlerinin bağlanmış olmasından ileri gelmektedir. Yeni îslânı hareketi bütün bu hataları gözönünde bulundurmak ve tekrarlamaktan sakınmak zorundadır.

Kelâm kitaplarına, “Bilgi elde etme vasıtası üçtür: a) Akıl, b) Duyu organları, c) Haber-i sâdık, yani haber-i mütevatir ve haber-i resul”, cümlesi ile başlanır ve âhâd hadisler, kelâmî manâda bir bilgi vasıtası ve ölçü olarak kabul edilmez. Kelâmcılar âhâd hadisleri ve onlarla sabit olan dinî hükümleri kabul etmemenin küfrü

gerektirmeyeceğini, zira bu gibi haberlerin sadece zan ifade ettiklerini, zanna dayanarak bir müslümana kâfir demenin mümkün olmadığını çok haklı olarak ifade ederler. Ama yazdıkları eserlerde, her şeyden evvel kendileri bu kaideye riayet etmezler, fiiliyatta bu esası tatbik etmezler. Meselâ:

1. ”İmamlar Kureyş'ten. Olur”, hadisi sahih olmadığı halde, sırf aksi kanâatta olan Haricîleri red için bu sözü eserlerine alırlar.

2. “Kur'an gayr-ı mahlûktur.”,”Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir”, gibi hadisler sahih olmadığı halde, sadece aksi kanâatta olan Mutezile mezhebini red ve iptal için bu nevi sözleri eserlerine alırlar. Sırat köprüsü ile ilgili hadis için de durum budur.

Buna dair daha pek çok misâl verilebilir. Kısaca kelâmcilar, kendi prensiplerine ve zihniyet biçimlerine uygun olan bir hadisi zayıf da olsa, hatta mevzu' dahi olsa alırlar. Diğer taraftan, esaslarına uymayan hadisleri, “bunlar âhâddır”, diyerek üzerinde durmaya bile değer bulmazlar. Böylece Selefîlerden ve Hanbelilerden uzaklaşırlar.

Aslında kelâm ve akâid kitaplarında çok az hadis nakledilir. Meselâ Sâbuni'nin el-Bidaye isimli 77 sayfalık akaide dair eserinde sadece ondokuz hadis nakledilmiştir. Bunlardan sadece beş -altısı- mütevatir değil sadece - sahihtir. Bu nevi hadislerin çoğu da sem'iyât bahsinde nakledilir. Şerhu'l-Akâid'in ilk yarısında hemen hemen hiç hadis nakledilmemiştir. Bu durum, bu kısımdaki konuların naklî olmayışından ve tamamiyle aklî ve nazari oluşundan ileri gelmektedir.

İşlerine gelince, eserlerine zayıf ve hatta mevzu' hadis alan, işlerine gelmeyince sahih hadisleri bile görmezlikten gelen sadece kelâmcılar değillerdir. Bazı mutasavvıflar, muhaddisler, fıkıhcılar ve müfessirler de bu yolu tutmuşlardır. Onun için bir mezhep, mensubunun, diğer mezhep aleyhinde naklettiği hadislerin daima şüphe ve ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Mezhep mutaassıpları, kendi mezheplerini övmek ve muhalif mezhepleri kötülemek için çok sayıda hadis uydurmuşlar veya uydurulan bu nevi hadisleri nakl verivayet etmişlerdir. Şerhul-Akâid'deki hadislerin de, bundan dolayı ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.[80]

Taftazânî'nin Ortada Ve Askıda Bıraktığı Meseleler

Okuyucusunu şek, şüphe ve tereddüde düşürdüğü için kelâm âlimi Fahruddin Razî'ye Müşekkik (Şüpheye düşüren) adı verilmişti. Müşekkiklik az çok her kelâmcıda vardır. Bir kelâmcı hiç müşekkik değilse, zaten o iyi bir kelâmcı değildir. Bu bakımdan Taftazânî'nin de zaman zaman teşkik (Şüphelendirme, tereddüt uyandırma ve şekke düşürme) usûlüne başvurduğu görülür. Meselâ:

1. Taftazânî,kâhinin tasdik edilmesi konusundan evvelki bahsi aynen şöyle bitirir: “Bu ve bunun gibi meseleler müşkildir”. Herhalde bu cümle tekfir konusunda kimseyi ikna ve tatmin etmez. Sadece zihin ve vicdan sıkıntısına sebep olur.

2. “Benden sonra halifelik otuz sene olacak...” hadisini naklettikten sonra, “Bu müşkil bir şeydir”, der ve bu konuda yeterli bilgi vermez.
3. Rü'yetullahın akıl yönünden mümkün olduğunu, bir neticeye ulaştırmadan ortada bırakır. Tarafların sadece delillerini nakletmekle yetinmeyi uygun görür.
Bunun sebepleri şunlardır: Kelâmın konuları ekseriya nazarîdir. Tatbikatta ve fiiliyatta da bir netice meydana getirmez. Meselâ Eş'-arilere göre de Maturidilere göre de teklif-i mâlâyutâk,yani Allah'ın bir insanı gücünün yetmediği bir işle mükellef tutması vaki değildir. Fakat acaba böyle bir şeyle mükellef tutması, bir faraziye olarak aklen mümkün müdür, değil midir, konusunda Eş'arîlerle Maturidîler ihtilaf etmişlerdir. Eş'ariler, mümkündür derken, Maturidîler mümkün değildir, derler. Sırf nazarî ve farazi olan bu gibi meseleleri bir sonuca ulaştırmak oldukça zordur. Bir taraf ne derse, karşı tarafın ona karşı ileri süreceği bir itiraz ve vereceği bir cevap mutlaka vardır. Zaten böyle konuların bir neticeye bağlanması halinde bile kimseye temin edeceği bir fayda veya verebileceği bir zarar yoktur. Onun için çözümü zor ve faydası hiç olmayan bu nevi meseleler üzerinde fazla durmak, boşuna zaman harcamak olur. Taftazânî bu konuyu çok iyi bildiği için, kısa yazmaya azmettiği Şerhu'I-Akâid'de bu nevi konuları ister istemez askıda bırakmak zorunda kalmıştır.
4. Kelâmda tekâfu-i edille (antinomi) diye bir şeyden bahsedilir. Bu tabir, “İki tarafın elinde bulunan delillerin eş değerde olması, birbirinin elindeki delilin, hasmın elindeki delilden daha az kuvvetli veya zayıf olmaması”

manâsına gelir. Bir mezhebin, diğer bir mezhebe karşı savunul artı ayacağı, bu konudaki aklî ve nakli delillerin birbirine müsavi olduğu manâsına gelen tekâfu-i edille konusuna îbn Hazım, el-Fısal'm sonunda temas eder. İmam Eş'arî ve Fahruddin Razı gibi kelâmcıların da en sonunda bu kanâata ulaştıkları nakledilir. Bu düşüncede gerçeklik payı büyüktür. Nazarî ve mücerred konularda tarafların delilleri eşdeğerde ve kuvvetde olmaktadır. Müsabakada berabere kalan rakipler gibi bir durum meydana gelmektedir. Taftazânî, “Allah'ın sıfatları zatının ne aynıdır, ne de gayrıdır”, “İnsanların bütün fiilleri, Allah'ın irâdesi, hükmü, takdiri ve yaratmasıyledir”, cümlelerini izah ederken kesin konuşmaktan sakınır ve karşı tarafa da hak vermek gerektiğini imâ ile anlatır. Te'vil konusunda “Selef yolu daha sağlıklı, halef yolu daha sağlamdır”, derken de bir tercih yapmanın zorluğunu hissettirir. İsferainî ile Abdülcebbar'ın konuşmalarını bunun için nakleder. Allah'ın kadim olduğunu anlatırken, Hamiduddîn Darîr'in sözlerini naklettikten sonra, “Bu son derece zor anlaşılan bir söz ve meseledir”, demesi de önemlidir.

Bu gibi sebeplerden dolayı, kelâm kitaplarını okuyanlar her konuda açıklık ve kesinlik aramamalıdırlar. Bu nevi eserlerin okunması, bir nevi diyalektik kabiliyeti meydana getirir ve bunu geliştirir. Bu bir zekâ sporudur. Konunun özelliğinin gereği de budur.[81]

6- ŞERHU'L-AKÂİDİN TENKİDİ

En çok okunan ve en geniş tesirler meydana getiren Taftazânî'nin Şerhu'l-Akâid'ini tenkit ve münakaşa konusu yapmakta fayda görmekteyiz.

İçinde yaşadığı çağın ilim ve fikir hareketine en çok vakıf ve hakim olan kudretli bir müellifin eseri olan Şerhu'l-Akâid, hiç tereddüt edilmeden denebilir ki, İslâm'daki ilim ve fikir hareketlerine yeni sayılabilecek hiç bir unsur getirmemiştir. Önceden mevcut olmayan bir hususun Şerhu'I-Akâid'de var olduğunu iddia etmek çok zordur. Eserin bütün özelliği, daha evvel var olan fikirleri iyi ve güzel bir şekilde derleyip özetlemiş olmasından ibarettir.

Şerhu'I-Akâid'de ne tam olarak Eş'arî akaidine ne de Maturidî itikadına bağlı kalınmıştır. Bu husus güzel bir şeydir.Ama, “Eş'arîlerin görüşü şudur, Maturidilerin aynı konudaki kanâati budur, ben de şunu tercih ediyorum”, denilmiş olsaydı, çok daha faydalı olurdu. Bazan bu hususa dikkat edilmiş ise de ekseriya ihmal edilmiştir. Şerhu'l-Akâid'e haşiye ve talik yazanlar da bu noktaları yeteri kadar aydınlatmış değillerdir. Bu sebeple Şerhu'l-Akâid'deki farklı görüşler yeteri kadar açık ve belirgin değildir. Hangi görüşün kime ait olduğunu kolay kolay kestirmek mümkün olmaz. îşte bu mahzuru ortadan kaldırmak için eserin önsözüne Eş'arîlerle Maturidîlerin ihtilaf ettikleri meselelerin bir listesini verdik. Yeri geldikçe de dip notlarda bu hususa işaret ettik.

Şerhu'l-Akâid'de bazı konularda Maturidî görüşüne hiç işaret edilmez, ihtilaf Mutezile ile Eş'arîlik arasında imiş gibi gösterilir. Teklif-i mâlâyutak bahsi bunun için güzel bir misâldir.

Şerhu'I-akâid'de bütün Sünnilerin akidelerinin savunması yapılmamıştır. Eğer kelâmın gayelerinden biri de Sünnî itikadını, Sünnî olmayan îslâm mezheplerine karşı savunmak ise, bu hususun Şerhu'I-Akâid'de tam olarak yapıldığını iddia etmok çok zordur. Meselâ, haîk-ı-Kur'an bahsinde Mutezilenin Sünnilere karşı ileri sürdüğü deliller cevaplandırılırken; “Bu delil bize karşı değil, Hanbelîlere karşı ileri sürülebilir, bizi değil onları bağlar”, denilmekte ve Mutezileye karşı Hanbelîlik ve Selefîlik savunulmamaktadır. Tersine “Hanbeliler sırf inadcılıklarından ve cahilliklerinden bu görüşü be-nimsemişlerdir”, denilmek suretiyle, tıpkı Mutezile reddedilir gibi Hanbeliye ve Selefiye de reddedilmektedir. Hanbeliliği, Sünnîliğin dışında bırakması Taftazânî adına iftihar edilecek bir şey değildir.

Şerhu'l-Akâid'de sûfîlerin görüşleri de kafi derecede açık ve kuvvetli bir şekilde açıklanmış, tenkit ve münakaşası yapılmış değildir. İlham, keramet ve nasların bâtını manâları anlatılırken meseleler yeterince açıklanmamıştır. Hele kerametler bahsinde Lokman-ı Serahsî veya Lokman-ı Perende diye meşhur olan, ucan bir zatın uydurma menkıbesinin anlatılması bir kelâmcının yapmaması icabeden hatadır. Bu bahiste nakledilen menkıbelerin çoğu ya zayıf veya uydurma rivayetlere dayanmaktadır. İlham ve âyetlerin bâtını manâları konusundaki Nesefî'ye ait sert ve katı görüşün yumuşatılması güzel bir şey olmakla beraber yeterli değildir. Sülemî, Kuşeyrî, Tüsteri, İbn Arabi, Abdurrezzak Kaşânî gibi mutasavvıfların âyetlere verdikleri bâtını

manâların, kelâm ve akâid bakımından bir değerlendirilmesinin yapılması, hiç şüphe yok ki, okuyucu için faydalı olurdu.

Şerhu'l-Akâid'de halk-ı Kur'an ve rü'yetullah gibi Mutezile ile Sünniler arasında ihtilaf konusu olan meselelere çok geniş yer verilmesi, Taftazânî'nin Sünnî kelâm geleneğine ne kadar fazla bağlı kaldığının en açık delilidir. Taftazânî Şerhu'l-Akâid'i yazdığı zaman veya bu eserin okunduğu çağlarda Mutezile mezhebi tamamiyle ortadan kalkmış ve fikir tarihine mal olmuştu. Ortada mevcut olmayan ve artık mensupları kalmamış bulunan Mutezile mezhebi ile Şerhu'l-Akâid'de durmadan uğraşılması ve ikide bir bu mezhebe çatılması faydalı olmamıştır. Aslında Mutezile mezhebinin görüşlerine temas edilerek reddedilmesinin bu mezhebe ait fikir ve kanâatların boşuna ve gereksiz olarak yaşatılmasından başka bir neticesi olmamıştır. Gazali gibi kelâmcıların yaptıkları şekilde Mutezilenin görüşleri teferruatiyle nakledildikten sonra bunların tartışılması ve eleştirisi yapılmış olsaydı, muhakkak ki, faydalı olurdu. Fakat Taftazânî, Şerhu'l-Akâid gibi nisbeten küçük hacimli bir eserde değil, Şerhu'l-makâsıd gibi hacimli eserinde bile bunu hakkiyle başarabilmiş değildir.

Şerhu'l-Akâid'de Mutezile ve Ca'feriye gibi mezheplere çok sert ve katı davranılmış, en küçük vesilelerle bu mezheplere çatılarak mahkûm edilmiştir. Halk-ı ef'âl-i ibad bahsinde bazı Maveraünnehir ulemasının yöneltmiş oldukları aşırı, sert ve insafsız hücumlarına karşı Mutezilenin nisbeten kollanmak ve kayrılmak istenmesi önemli, fakat yeterli değildir. Mest üzerine mesh gibi

konularda Ca'ferilere yüklenilmesi ve ağır töhmet altında tutulmaya girişilmesi, İslâm'ın birliği ve bütünlüğü açısından sakıncalı sonuçlar doğurmuştur.

Şerhu'l-Akâid'in, daha evvel akâid ve kelâm sahasında yazılmış olan çok daha önemli ve değerli eserlerinin okunmasını ve incelenmesini engellediğini de bilhassa belirtmeliyiz.

Şerhu'l-akâid'de canlı, hareketli, yeni, ileri bir kelâm anlayışı, değişen, gelişen ve çeşitlenmeler gösteren bir düşünce sistemi mevcud değildir. Aksine durgun, donuk, sönük, cansız, hareketsiz, bayat, oski, katı, sabit ve standart bir kelâm telakkisi ve fikir anlayışı havası hâkimdir. Bu özellikteki bir kelâm ve akâid kitabı ile halkı medresede ve hocaların çevresinde toplamak ve tutmak elbetteki mümkün değildir. Bunun içindir ki, halk ve hatta okumuş ve aydınlar zümresi kendisine daha hisli, heyecanlı, vecdli, hareketli, aynı zamanda hür düşünce ve serbest görüş beyan etmeye imkân veren tekkelere yığılmışlar ve şeyhlerin çevresinde toplanmışlardı. Kelâmın kuru ve katı tutumu tekkenin güçlenmesine sebep olmuştu. Medresede durgunlaşan fikir ve hisler tekkede hareketlenmiştir. Fakat medresenin ve kelâmcının yapması gereken şeyi tekkenin ve şeyhlerin yapması medrese için de tekke için de faydalı ve hayırlı sonuçlar doğurmamıştır. Durum ne olursa olsun medresenin kelâmda verdiği açığı tekkenin kapatması imkânsızdır.

Şüphesiz ki, bir Sünnî kelâmcısının, Sünnîlikten farklı inanç ve fikirlere sahip olan Mutezile ve Ca'feriye gibi mezhepleri tenkit ve münakaşa konusu etmesi, naklî ve

aklî delillerle onları reddetmesi en tabiî hakkıdır ve hatta görevidir. Fakat bu noktada suçlama, karalama, kötüleme ve yerme gibi bir havaya girmesi hatalı olduğu kadar da ilme yakışmayan ve İslâm'ın yüksek menfaatlarma uymayan bir davranıştır. Sünnî akaidini savunmak için ille de Sünnî olmayan Mutezile, Ca'feriye ve Zeydiye gibi İslâm mezheplerini ağır bir biçimde itham ve mahkum etmek gerekmez. îşte Şerhu'l-Akâid'de bu yapılmıştır. “Kur'an mahlûktur, diyen kâfir olur” denirken Mutezileye, Mest üzerine meshi caiz görmeyen kâfir olur”, denirken Ca'ferilere reva görülen ağır suçlamalar, yüreğinde İslâmlık ve insanlık sevgisi bulunan herkesi rahatsız edecek niteliktedir. Hanbelîlerin bile tenkid, red ve iptal konusu yapıldığı Şerhu'l-Akâid'de, Mutezile ve Ca'feriye gibi Sünnî olmayan mezheplere karş yöneltilen ithamların kayd-ı ihtiyatla karşılanmasında sayısız faydalar vardır: İmamet, hilafet, mest üzerine mesh... vs. gibi aslında itikadLa ilgisi bulunmayan bazı amelî konuların, sırf muhalif mezheplerle arayı açmak ve münasebetleri gergin tutmak için akâid kitaplarına alınması, İslâm cemiyeti için huzur ve güven kaynağı değil, kaygı ve korku menşei olmuştur. Sırf Ca'ferîye ve îmamiye imameti ve hilafeti akide ve iman konusu yapmıştır, diye tamamiyle bir tepki olmak üzere Sünnî âlimlerinin de meseleyi böyle takdim etmeleri ve şekillendirmeleri her iki taraf için de hayırlı ve uğurlu neticeler doğurmamıştır.

Elfaz-ı küfür bahsinde anlatılanlar, Sünni bir cemiyet içinde dahi birliği ve beraberliği temin edecek nitelikte

değildir. Ayrılığa ve gerginliğe sebep olacak bir mahiyettedir.
Prensip olarak:“Haber-i âhâd, sahih bile olsa küfürle iman arasında bir ölçü değildir”, kaidesini ortaya koyduktan sonra, sahih bile olmayan âhâd haberlere dayanarak şu ya da bu çeşitten söz söyleyen veya iş yapanlara kâfir demek açık bir tezad ve te'vili olmayan bir tenakuzdur.
Şerhu'l-Akâid'in yazıldığı ve okunduğu çağlarda İslâm cemiyetini hurafeler istila etmiş, bâtü fikir ve itikadlar alabildiğine her tarafa yayılmış, Batınilik, Hurufîlik gibi şeriatdışı cereyanlar gittikçe kuvvetlenmiştir. Tenasuh, hulul, ittihad, te'lih, mehdilik, ric'at, âyet ve hadislerin, Allah'ın Resulünün maksadını ve muradını aşan bir şekilde yorumlanması, türlü türlü dinî âyinlerin ve bid'atların İslam muhitine kök salması gibi hususlar hiç bir zaman eksik olmamıştır. Vahdet-i vücûd inancı ise âdeta İslâm'ın resmî bir akidesi haline gelmiştir. Akâid ve kelâm kitaplarının esas konusunu teşkil etmesi gereken bu gibi hususlarda, Şerhu'l-Akâid'de veya sonradan onun üzerine yazılan haşiye ve taliklerde hemen hemen hiç bir şeyin söylenmemiş olması şaşılacak bir şeydir. Artık mevcudu kalmamış, mensubu tükenmiş ve taraftarları yok olup gitmiş bir mezhep olan Mutezile ile durmadan uğraşan Taftazânî ile yazdıkları haşiye ve taliklerle kendisini takib ve taklid edenler, İslâm cemiyetini kasıb kavuran Batınî faaliyetleri, îslâm muhitim kemiren bâtıl akideler ve hurafe fikirler, İslama eski Hind, İran, Mısır ve Mezopotamya dinlerinden sızmış olan muzır akideler konusunda bir tek söz bile söylememişlerdir. Bu durum

İslâm'da nazariyat ile fiilî hayatın ne kadar birbirinden ayrı ve uzak olduğunu açıkça sergilemektedir. Gerçi bazı kelâm ve akâid âlimleri, meselâ Batınıliği ve Zındıklığı red için müstakil eserler yazmamış değillerdir. Fakat bu nevi eserler çok az ve sınırlı bir topluluğa hitap etmiştir. Şerhu'l-Akâid gibi milyonlara hitap eden eserlerde, İslâm cemiyetinde fiilen mevcut olan Dehriye, Tabiiyyun, Zındıklar, Mülhidler, İbahîler, Kalenderler, Rindler, Maniheistler, Mazdeistler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Pessimistler ve Nihilistler hakkında hiç bir şey söylenmemiş olması elbetteki tasvib ve takdir edilecek bir şey değildir.

Şerhu'l-Akâid tercümesine de yeri geldikçe bu nevi tenkitler yapılacaktır.

Şerhu'l-Akâid ve benzeri kitapların günümüzde okutulması için de aynı şeyler söylenebilir. Hâlâ İslâm akaidini bu nevi kitaplarla öğrenmek ve savunmak isteyenler çağların çok gerisinde kalmış kimselerdir.

Ancak Şerhu'l-Akâid'in aşağıdaki özellikleri hiç bir zaman gözden uzak tutulamaz ve ehemmiyeti küçümsenemez.

1. Şerhu'l-Akâid asırlarca, İslâm dünyasının önemli bir kısmının resmî itikadî ve düşünce şekli olmuştur. Çağlar boyunca Sünnîlerin akâid konusunda neler okuduklarını, nelere inandıklarını ve nasıl düşündüklerini araştırmak isteyenler bu eseri incelemek zorundadırlar.

2. Şerhu'l-Akâid, medrese zihniyetinin meydana gelişinde ve şekillenişinde birinci derecede tesirli olan kitaplardan biridir. Bu eseri tetkik edenler medrese zihniyetini yakından tanıma imkânını bulmuş olurlar.

3. Şerhu'l-Akâid kadar itikadî sahada tesirli olmuş ikinci bir akâid kitabı yoktur. Bu sebeple Şerhu'l-Akâid, meydana getirdiği derin, devamlı ve geniş tesirler açısından da okunmaya ve incelenmeye değer bir eserdir.
4. Şerhu'l-Akâid, bugün de geniş bir çevre tarafından sürekli olarak hararetli bir şekilde okunmakta ve okutulmaktadır. Bu sebeple doğru-yanlış yaşayan din gerçeğini ve kısmen de olsa geçerli olan akidelerle ilgili hakikatları doğru olarak kaynağından öğrenmek için de bu eserin tetkik edilmesine ihtiyaç vardır.
5. Delilleri ve ifade biçimleri değişse de islamın asıl ve esas olan akaidi her zaman ve her yerde kendi kendinin aynıdır. Akaidin bu "ismini Şerhu'l-Akâid'de bulmak mümkündür.
6. Şerhu'l-Akâid'i hazmederek okuyanlar ve iyice tetkik edenler, diğer akaid ve kelâm kitaplarını daha rahat okuma, daha kolay anlama alışkanlığını ve melekesini kazanmış olurlar.

Bu ve benzeri sebeplerden bir tanesi bile Şerhu'l-Akâid'in dikkatle okunması ve incelenmesini gerektirecek önem ve ağırlıktadır.

Bir hususu, önemine binaen altını çizerek belirtmeliyiz. Yukarıda yaptığımız tenkit ve münakaşalar sadece Şerhu'l-Akâid için doğru ve geçerlidir, denemez. Böyle bir iddiamız yoktur. Tersine müteahhirîn denilen son dönem akâid ve kelâm âlimleri tarafından yazılan bütün eserler için geçerlidir. Bu durum, İcî'nin Akâid-i Adudiye'si, Celaleddin Devvanî'nin bunun üzerine yazdığı şerhi, Gelenbevî'nin bu şerh üzerine yazdığı şerhi, yine İcî'nin

Mevâkıfı, Seyyid Şerif Cürcâni'nin bunun üzerine yazdığı Şerhu'I-mevâkıf'ı, Tusî'nin Tecrid'i, Beyzavî'nin Tevâlm'l-envar'ı, Fahruddin Razî'nin Muhassal'ı için de bahis konusudur. Umumiyetle İslâm ilim ve fikir tarihinde ilk ve eski kaynaklara çıkıldıkça genişleyen bir fikir meydanı varken, son dönemlere gelindikçe bu alan daralmaktadır. [82]

Şerhu'l-Akâid'deki Hadisler

Tesbit edebildiğimize göre Şerhu'l-Akâid'deki hadisleri tahric ve kaynaklarını tesbit için iki eser yazılmıştır.
1. Ali Kari'nin, "Risale fi şerhi hadisin verede fî Şerhi'l-akâid" isimli eseri. Biz bunu göremedik.
2. Suyutî'nin, Tahricu ahâdisi Şerhu'l-Akâid isimli eseri (Bk. Süleymaniye, H.K.M. 943/37 Nesih, 260 varak; R.Ş.D. 988/44 Nesih, 430 varak).
Suyutî'nin bu eserinde 64 tane hadis tahric edilmiştir. Fakat Suyutî'nin tahric ettiği hadislerin hepsi merfû' yani Hz. Peygamber'e ait sözler ve işler değildir. Sahabeye ait sözler ve fiiller de vardır ki, bunlara da mevkuf hadis adı verilmektedir.
Şerhu'l-aAkâid'deki hadisleri biz de tahric ettik ve esas kaynaklarını göstermeye gayret ettik. Şerhul-Akâid'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir. Bu âhâd haberlerin de yandan fazlası sahih değildir: Ya zayıf veya mevzu (düzme) dur. Bu hususu misâllerle açıklamakta fayda vardır.
Suyutî'nin tahriclerini ele alalım:Hz. Peygamber buyurdu ki, "*Bir hoca ve talebe bir köye uğradılar mı, şüphe etmeyin*

ki Allah Taâlâ o köyün mezarlığında gömülü olan ölülerden kırk gün süreyle azabı kaldırır”. Suyutî bu hadis için “lâ asle leh”, yani bu hadis asılsızdır, demiştir. Bu hadisin, uğradıkları yerlerde hürmet, ikram görmek isteyen bazı menfaatperest hocalar tarafından uydurulduğu âşikâr olmakla beraber, sanki ölüye yapılan duanın ona faydası dokunacağı konusunda sahih hadisler yokmuş gibi, allâmeliği ile meşhur olan Taftazânî'nür bu hadisi eserine alması, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Ondan daha çok şaşılacak şey, Şerhu'l-Akâid'e haşiye ve talik yazanların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivayeti kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan bir çok konularda çok lüzumsuz bilgiler veren haşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsukiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiç bir şey söylememektedirler. Bu durum, Selefilerin ve Ehî-i hadisin, “Kelâmcılar hadis bilmezler”, şeklindeki iddialarına kuvvet kazandırmaktadır.

Suyutî, “*Allah bir kulunu sevdi mi, günah ona zarar vermez*”, mealindeki hadis için, “lem ekıf aleyh” yani kaynağını bulamadım, demekte ve böylece hadisin uydurma olduğunu ima etmektedir ki, haklıdır.

Hz.Peygamber,”*Namaz kılanların lanetlenmesini yasaklamıştır...*”,“*Ashabıma kramda bulunun...*” buyurmuştur, mealindeki hadislerin de kaynağını bulamayan Suyutî, “Böyle hadisler yoktur. Fakat diğer hadislerde bu manâ vardır”, demekte böylece lafız itibariyle düzme olan bu hadislerin, manâ yönünden doğru olduğunu anlatmak istemektedir.

Aslında Suyutî'nin kaynağını gösterdiği hadislerin de bir kısmı uydurmadır. Meselâ *“Kur'an Allah'ın kelâmı olup gayr-i mahlûktur. Mahlûktur, diyen kâfir olur”*,manâsına gelen hadisin düzme olduğunu îbn Cevzi açıkça söylemiştir [83].

Gerçi mutasavvıflar da eserlerinde zayıf ve mevzu hadisler nakletmişlerdir. Fakat onların eserleri bir akâid ve inanç kitabı olmayıp nasihat ve irşad kitapları olduğundan, vaaz ve nasihat vadisinde yazılan kitaplarda ahkâmla ilgili bulunmayan hadisler nakledilirken tesahül ve müsamaha göstermek hadisciler arasında dahi âdet olduğundan bu husus o kadar fazla önem taşımamaktadır.

Akâid ve kelâm kitapları şu ölçüyü ortaya koymaktadırlar:

1. Nakl-i mütevatir, iman ile küfür arasında ölçüdür.

2. Nakl-i meşhur dalâlet ile adem-i dalâlet arasında ölçüdür: a) Nakl-i mütevatiri inkâr eden tekfir, b) nakl-i meşhuru inkâr eden tadlîl olunur.

3. Nakl-i âhâd-sahih dahi olsa- iman ve dalalette kıstas değildir. Fakat amelî ve ahlakî mevzularda bir delildir. Bab-ı akâiddezan muteber olmadığından nakl-i ahad orada delil olmaz. [84]

Bu duruma göre Şerhu'l-Akâid'de nakledilen “Delil getirmek iddia sahibine, yemin ise inkâr edene düşer” hadisi mutevatirdir Cibril hadisi gibi birkaç hadisi de meşhur ve mustefiz sayarsak altmışdört hadisten altmışı âhâddır. Âhâd hadisler de sahih olan. âhâd hadisler, hasen veya zayıf olan âhâd hadisler diye ikiye ayrılır. Bir

de ne sahih, ne hasen, ne de zayıf olmayan mevzu ve uydurma hadisler vardır. Şerhu'l-Akâid'deki hadislerin azı sahih, çoğu gayr-ı sahihtir. Sahih olmayan hadisler içinde mevzu hadislerin sayısı az değildir.

Tuhaftır ki, Fahruddin Razî gibi Eş'ari kelâmcılan, mütevâtir dahi olsa nakli delillerin ilim değil zan ifade ettiğini açıkça söylemişlerdir. Bizzat Taftazânî Şerhu'l-Akâid'de âhâd hadislerin akâidde ölçü ve delil olmadığını ifade etmiştir. Buna rağmen bu hadisleri nakletmesi bir tezaddır.

Bu durum karşısında Şerhu'l-Akâid'deki hadislere bakarak bunları iman ile küfür arasında, veya bid'atcılıkla Sünnîlik arasında bir delil olarak görmek ve kullanmak çok yanlış olur. Zira dört-beş tanesi hariç geriye kalan tüm hadisler âhâddır ve âhâd hadisler itikadı meselelerde, imanla ilgili konularda asla ölçü değildir. Halbuki bu hadisler Şerhu'l-Akâid'de delil diye nakledilmiş, iman ve akâidle ilgili meselelerin mesnedi şeklinde gösterilmiştir. Şerhu'l-Akâid'de bir hadis veya hadise dayanan bir mesele görenler, o hadise ve mesele-ye aykırı inanç ve fikir taşıyanları, hiç tereddüt etmeden ya kâfir, ya dalâlette kalmış bir sapık veyahut da bir bid'atcı olmakla suçlamaktadırlar. Bu ise, Gazalî'nin Faysalu't-tefrika isimli eserinde gayet açık olarak belirtildiği gibi, aslında çok geniş olan iman ve akâid konularının çok daraltılması manâsına gelmektedir [85].

Çok geniş ve pek engin olan iman ve itikad dairesini, Hakk Taâlâ'nın rahmetini ve lütfunu, birtakım sun'î, beşerî, aklî ve mantıki ölçülerle daraltmak, hidayette ve

sırat-ı müstakimde olmayı bir avuç şahsa inhisar ettirmek sürekli olarak İslâm cemiyeti ve müslüman ferdleri için huzursuzluk ve geçimsizlik sebebi olmuştur.
Şerhu'l-Akâid'deki hadisleri tahric ettik ve kaynaklarını tek tek tesbit ettik. Eğer bir hadis muttefekun aleyh ise, yani Buharı ile Müslim tarafından müştereken nakl ve rivayet edilmişse, bu gibi hadislere kelâm ve akâid açısından önem ve değer verilmesi, bu nitelikte olmayan hadislerin bid'atcıhkta dahi ölçü olarak kullanılmaması gerekmektedir. Konuya bu açıdan bakıldığı zaman bir çok müşkil mesele büyük ölçüde halledilmiş olacaktır. [86]

Bazı Teknik Bilgiler

Elinizdeki eser hazırlanırken, anlaşılmasını kolaylaştırmak ve tasnifler getirmek için, bazı ilave ve tasarruflarda bulunulmuştur. Bunları burada belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz:
1. Konuların daha iyi takip edilebilmesi için, bölüm başlıkları, umumî başlıklar ve altbaşlıklar tarafımızdan ilave edilmiştir, ilave ettiğimiz bu başlıkların esas metinden ayırdedilmesi için bunları parantez içine almaya ihtiyaç duymadık. Çünkü kitabın aslında zaten hiç başlık yoktur.
2. Şerhin, esas metin olarak ele aldığı Metnu'I-Akâîdle ilgili kısımlar ayırdedilebilecek şekilde siyah dizilmiş ve boşluklar bırakılmıştır.
3. Hakkında yeterli bilgi olmayan konularla ilgili, dipnotlarda yeterli bilgi verilmiş, bunun için İsmail

Hakkı İzmirli, Giritli Sırrı Paşa ve Seyyid Bey'den aynen alıntılar da yapılmıştır. Diğer mezheplerin o konulardaki görüşleri de özetlenmeye çalışılmıştır. Bununla İslâm akaidi hakkında umumî bir bakış sağlama gayesi güdülmüştür.

4. Âyetlerin sure ve numaraları metnin içinde verilirken, hadislerin kaynak ve tenkidi ise dipnotlarda verilmiştir.

Doğruya ulaştıran yalnız Allah Taâlâ'dır.

Süleyman ULUDAĞ Bursa Yüksek îsîâm Enstitüsü Tasavvuf Tarihi öğretim Üyesi. [87]

---

[1] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 5-10.

[2] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 11-13.

[3] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları:13-15.

[4] İzmirli İsmail Hakkı, Yeni ilm-i kelâm, I, 88. (ist. 1339/1920)

[5] Sonraki kelâmcılar kudemanm eserlerinden çok îbn Sina'nın el-îşarat ve't-tenbih (Kahire, 1323/1905, el-Muhassal'm zeylinde), e§-Şifa (Bulak, 1960, ilahiyat kısmı), en~Necât (Kahire, 1938) gibi eserlerine dayanmışlar, eski kelâmcılardan çok filozoflardan faydalanmışlardır.

[6] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 15-19.

[7] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 20.

[8] Müsnedu EM Hani/e, isimli İmam-ı Azam'ı msbet edilen bir hadis kıta bı daha vardır. Bu da basılmıştır. Fakat içinde çok az hadis

mevcuttur.

[9] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 21.

[10] Nesil dergisi, Sayı: 3, s. 45 (1978). Bağdadî de UsûIu'd-din'de Ebu m-nife'yi kelâmcı gösterir .Fakat ona göre ilk kelâma Hz. Ali'dir.

[11] İzmirli İsmail Hakkı, Yeni ilm-i kelâm, I, 105, 170.

[12] Taşköprîzâde, Mevzuatu'l-ulûm, I, 597

[13] İzmirli İsmail Hakkı, Yeni ilm-i kelâm, I, 77.

[14] Taşköprîzâde, I, 600. Fıkhu'l-ekber'de "Kur'an mahluk değildir" denildiğine göre ya bu rivayet veya kitab Ebu Hanife'ye ait değildir.

[15] Taşköprîzâde, a.g.e, I, 599, 600.

[16] Molla Hüsrev, Dureru'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm,l323 (İst. 1317/1899).

[17] Ali Karî, Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber, s. 2 (Mısır, 1323/1905).

[18] Taşköprîzâde, Mevzuatu'l-ulûm, I, 615.

[19] Taşköprîzâde, a.g.e, I, 597.

[20] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları:21-26.

[21] Kâtip Çelebi, Keşfu'z-zünûn, 11, 1287.

[22] Ta'arruf, Fıkhu'l-ekber'le birlikte tarafımızdan tercüme edilerek neşredilmiştir. Dergâh yayınları, İst. 1979.

[23] Ebu Muîn, Tabsiretu'l-edüle, Tancî, a.g. makale, 11, 12. Kelâbâzî'nin Ta'arruf isimli mühim eserin tercümesinin önsözünde, Maturidî akaidi İle, daha doğrusu Fikhu'l-ekber ile ilk sûfîlerin akideleri arasındaki benzerliğe temas etmiştik, bk. Doğuş devrinde tasavvuf, (Ta'arruf ter-cümesi, İst. 1979. s. 34). Aslında ilk sûfîlerle Maturidîler arasında var olan akîde yakınlığı ve benzerliği, ilk sûfîlerin Hanefî veya Maturidî olduklarından değil, ilk sûfîlerin de, Hanefî ve Maturidîlerin de Selef

mezhebine yakın oluşlarından ileri gelmektedir. Meseleye bu açıdan bakıldığı zaman ilk sûfîlerle ilk Eş'arîler arasında da akâid konularında önemli sayılabilecek bir fark göze çarpmamaktadır.

[24] Kâtip Çelebi, II, 1287. Ebu'l-Müntehâ'nm Fıkhu'l-ekber şerhi de basılmıştır (İst. 1309/1891).

[25] Kâtip Celebi, aynı yer. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 26-29.

[26] Bk. Fethullah Huleyf, Kitabu't-tevhid önsözü, s. 6, (İst. 1979).

[27] Maturidi'nin mezarı, Cakardiza'dadır. Cakardiza Semerkand'm bir mahallesidir. Muhammed b. Ebu Vefa Kıureşî, el-Cevahiru'l-muzîe fî tabakâti'Hanefiye'de bu kabristan hakkında der ki: Cakardiza'da 'Türbe-tu'1-Muhammedîn adı verilen bir mezarlık vardır. îsmi Muhammed olan 400'den fazla âlim burada gömülüdür. Bunlardan herbiri eser yaz-mış, fetva vermiş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir.

[28] Bu konuda bk. Uzunçarşüı İsmail Hakkı, Osmanlı devletinde ilmiye teşkilatı, 24, 25, 26. (Ankara, 1965). Türk kelâmcıları için bk. Aynî M. Ali, Î.F.M. 1932, sayı 23.

[29] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 29-34.

[30] İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, II, 107, 108.

[31] Beyazî, İşaratu'l-meTâm, 23.

[32] Fethullah Huleyf, Kitabu't-tevhid önsözü, 5.

[33] Bk. Tancî a.g. makale; Fethullah Huleyf, Kitabu't-tevhid Önsözü, 9.

[34] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 34-39.

[35] Maturidîlik ile Eş'arîlik arasındaki farkları ve ihtilaflı meseleleri tesbit için eskiden beri çalışmalar yapılmış ve muhtelif eserler yazılmış-tır. Bunlardan bazıları şunlardır: Şeyhzâde, Nazmu'l-ferâid.(İst. 1288/1871); Ebu Uzbe,el-Ravzu'l-behİyye jîmâ beyne'l-Eş'ariyye ve'î-

Maturidîyye (Haydarabad, 1322/1904); Halid Ziyaeddin, es-Simtu'l-abkerî jî şerhi ikdi'l-cevheri ji'l-fark beyne kesbeyi'l-Maturidî ve'î-Eş'arî (îst. 1305/1887); Beyazı, İşâratu'l-merâm, s.53-56, (Mısır, 1949); Tacuddîn Sübkî, Kaside ji'l-hilaf beyne'UEş'ariyye ve'l-Maturidîyye (Zebidî, İthafu's-sade, II, 8-10); Zebidî, îthafu's-sade (îhya, şerhi, Mısır, 1199/1776); Abdullah b. Osman b. Musa, Hİlafiyatu'l-hükemâ maa'l-mütekellimin ve hilafiyâtu'l-Eş'arîyye maa'l-Maturidîye; Ahmed Asım, Mevhu'l-meâli /t şerhi'l-Emâlî (İst. 1304/1886); Hadimi, Tarikat-t Muhammediye şerhi.

[36] Bk. Beyazı, s. 56.

[37] Şeyhzâde, s. 42.

[38] Gazali, el-îktisad, s. 97 (Mısır, 1962).

[39] Taftazânî, Şerhu'l-Makûsid, II, 261.

[40] İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, I, 89.

[41] İzmirli, a.g.e, I, 81, 108.

[42] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 40-51.

[43] Bk. Zebidî, îthâju's-sade, II, 8.

[44] Beyazı, s. 56.

[45] Merhu'l-meâlî, s. 18

[46] Zebidî, II, 9.

[47] Seyyid Bey, üsûl-ı fıkıh dersleri, II, 7, (îst. 1330/1911).

[48] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 51-52.

[49] Mustafa Sabri, Mevktfu'l-akl, î, 403, 413, 418, 419 (Mısır, 1950).

[50] . Abduh'tm Maturidî akaidinin tesirinde kaldığı konusunda bk; Fethullah Huleyf, Kitabu't-tevhid'in Önsözü, s. 10.

[51] Şeyhzâde, s. 46.

[52] Gazalî, el-îktisat ji'l-iiikad, s. 88 (Mısır, 1962).

[53] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 52-56.

[54] İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, I, 102.

[55] İzmirli, İsmail Hakkı, Daru'l-jünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı: IX, s. 15.

[56] İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, I, 184.

[57] Abdulkahir Bağdadî, el-Fark beyne'l-fırak, s. 330.

[58] Abdulkahir Bağdadî, a.g.e., s. 329.

[59] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 56-59.

[60] Wencinck, A. J."Nesefî" maddesi, islâm Ansiklopedisi.

[61] Mehmet Alı Aynî ve Bekir Topaloğlu Mctnu'l-akâid'e bir çok şerh yazılmış olduğunu söylerler, ama örnek vermezler. Bk. Huccetu'l-îslâm İmam Gazali, s. 102 (İst. 1327) Nesil. 1979, sayı, 8. Bağdatlı İsmail Hakkı Paşa da aynı şeyi söyler. Hediyyetu 'I arif in, I, 783. Bu durum, Taftazânî şerhine yazılan şerhlerin, Akâidu'n-Nesefî'ye aitmiş gibi görülmesinden ileri gelmiş olabilir.

[62] Metnu'l-akâid müellifi Nesefi'nin hayatı ve eserleri için bk. Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetul-ârifîn, I, 783; Brockelman GAL. I, 427; Suppl,I, 758; Keşfuz'zunûn, I, 1145; E. Serkis, Mu'cemu'l-matbuât, 1854; Kah-hale, Mu'cemu'l-müellifîn, VII. 305.

[63] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 60-61.

[64] Mehmed Ali Aynî, İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı X, s. 52, 53.

[65] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 62-63.

[66] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 64.

[67] îbn Arabi'nin Fusûs'unu red içia yazılan Fazihatu'l- mülhidir,î'nin değil, Taftazani'nin Alâeddin Buhari'nindir.

[68] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 64-65.

[69] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 65-66.

[70] Bekir Topaloğlu, Maturidîye akaidi i. 10 (Ank. 1979).

[71] Fethullah Huleyf, Kitabu't-tevhid önsözü, s. 9.

[72] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 66-68.

[73] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 68-69.

[74] Bk. Şerhu'l-akâid, s. 165.

[75] Bekir Topaloğlu, Maturidîye akaidi, 10 (Ank. 1979).

[76] Bekir Topaloğlu, Nesil Dergisi, sayı: VIII, 52, 1969.

[77] W. Montgomery Watt, îslâmî tetkikler (Ank. 1968).

[78] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları:70-74.

[79] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 74.

[80] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 74-77.

[81] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 77-78.

[82] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 79-84.

[83] Bu hadis üzerindeki tartışmalar İçin bk. Aclunî, n, 94.

[84] İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, I, 31.

[85] Gazalî'nin küfürle iman arasındaki sınırı tesbit etmek ve müsamaha anlayışını hakim kılmak için yazdığı Faysalu't-tefrika,.. ismindeki küçük fakat kıymetli eserini İslâm'da müsamaha ismiyle tercüme etrniştik (îst, 1972).

[86] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 84-87.

[87] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 87.

KELAM İLMİ VE ÖNBİLGİLER
1- MUKADDİME
2- DİNİ HÜKÜMLER VE İLİMLER
3- KELÂM İLMİNİN DOĞUŞU
1. Kelâma, Kelâm Denilmesinin Sebebi
2. “Üç Kardeş” Meselesi Ve Ehl-i Sünnet Kelâmının Doğuşu
3. Felsefenin Kelâma Girişi
4- EŞYANIN HAKİKATİ
1. Bilgi
2. Bilginin Kaynakları
a- Duyu Organları
b- Haber-i Sâdık
c- Akıl
5. KÂİNÂTIN VE MADDENİN MAHİYETİ
1. A'yân
2. Araz
Burhân-ı Tatbikî

KELAM İLMİ VE ÖNBİLGİLER

1- MUKADDİME

Hamd olsun o Allah'a ki, zatının ulu ve sıfatlarının kâmil oluşu itibariyle tektir, vasıflarmdaki büyüklük bakımından eksikliğe delâlet eden şaibe ve emmarelerden münezzehtir.

Salat (ve selâm), açık delillerle ve parlak (mucize ve) açıklamalarla te'yid edilen peygamberimiz Muhammed'e, hak yolun rehberleri ve savunucuları olan âl ve ashabına olsun.

Şübhe yok ki, şeriatın ve (dinî) hükümlerin aslı, İslâm akaidindeki kaidelerin esasi, “kelâm” adını alan (ve müslümanları) şübhecilik karanlığından, vehim kötülüğünden kurtaran “Tevhid ve sıfat ilmi”dir [1].

İslâm âlimlerinin Önderi, din ve diyanetin yıldızı ulu îmam - Allah, selâmet yurdu olan cennetteki derecesini daha da yüceltsin- Ömer Nesefî'nin Akâid (Metnu'l-Akâid ve Akâidu'n-Nesefiye) isimli kısa eseri, bu ilmin eşsiz cevherlerini ve faydalı incilerini muhtelif bölümler içinde ihtiva etmektedir. Bu bölümler son derece tertibli ve düzenli, azamî şekilde intizamlı ve özet olmakla beraber (dini sahada yakinî ve) kesin bilgi sahibi olmak için birer öz ve cevherdir de.

Bu eseri, mücmel konuları tafsil ederek, anlaşılması güç yerleri açıklayarak, kapalı ve dürülü kısımlarını ortaya sererek ve gizli yönlerini izah ederek, şerh etmeye gayret ettim. Bununla beraber, özetleme ve düzenleme işini yaparken sözleri esas maksadına yönelttim; açıklamalarda ana gayeye işaret ettim; meseleleri zihinlere yerleştirdikten sonra araştırdım; delilleri, bütün açıklığı ile ortaya koyduktan sonra inceledim; maksatları sergiledikten sonra izah ettim; özetleme ve kısaltma işiyle birlikte faydalan çoğalttım; uzatma ve usandırma işini bir yana bırakarak sözü

kısa kestim; çok kısa ve nıübhem, çok uzun ve anlaşılmaz şekilde yazı yazmaktan uzak kaldım.
Doğru yola ileten Allah'tır. Hatadan korunmak ve doğrudan ayrılmamak hedefine ulaşmak O'ndan istenir. O bana yeter, ne güzel velîdir O.[2]

2- DİNİ HÜKÜMLER VE İLİMLER

Dinî ve şer'i hükümlerin bazıları, amelin (yapılış biçimi ve) keyfiyeti ile ilgilidir. Bunlara “fer'î ve amelî hükümler” denir. Diğer bazıları akidelerle (ve inanma şekliyle) ilgilidir. Bunlara da “aslî ve itikadı hükümler”adı verilir. Birinci nevi hükümleri ilgili ilme, “İlmu'ş-şeriat ve İlmu'l-ahkâm” ismi verilir. Böyle denmesinin sebebi, bu çeşit hükümlerin sadece şer'î ve dinî kaynaklardan çıkarılmış olmasıdır. “Dinî ahkâm”, denilince ilk akla gelen sadece bu nevi hükümlerdir.
ikinci çeşit hükümlerle ilgili olan ilme, “îlmu't-tevhid ve's-sıfat” denir. Burada incelenen en meşhur bahsin ve en şerefli maksadın Tevhid ve ilahî sıfatlar oluşu, bu isimlendirmeye sebep olmuştur[3].
îlk müslümanlardan ashab ve tabiûn (r.a.), akidelerinin temiz olmaları, peygamber (s.a.) le sohbet etme bereketinden feyz almaları, O'nun çağma yakın bir zamanda yaşamaları, hadis ve ihtilafların az oluşu, güvenilir din âlimlerine başvurma imkânına sahip olmaları sebebiyle, bahis konusu iki ilmi tedvin etmeye,

bölümlere ve kısımlara ayırarak tertibe koymaya, esas fer'î maksatlarını anlatmaya ihtiyaç hissetmemişlerdi. Nihayet bu hal böyle giderken müslümanîar arasında fitne çıktı (Cemal ve Sıffin savaşları meydana geldi). Din âlimlerine karşı gelmeler umumî bir hal aldı. Görüşler arasında ihtilaflar belirdi. Bid'at, hevâ ve hevese meyletme durumu ortaya çıktı [4]. Fetva ve vakalar çoğalarak önemli işlerde din alimlerine müracaatta bulunma vaziyeti hasıl oldu. İşte o zaman âlimler nazar, istidlal, ictihad, istinbat, kaide ve esaslar sergileme, kısım ve bölümler tertipleme, delillere dayanarak meseleleri çoğaltma, itirazları cevaplarıyle birlikte ortaya koyma, ıstılah ve tabirleri belirleme, mezhep ve ihtilafları açıklama işiyle meşgul oldular.

Mufassal ve muayyen delillerden çıkarılan amelî hükümlerden bahseden ilme: “Fıkıh”, dinî hükümlerin kaynağı olan delillerden ana hatlarıyle bahseden ilme: “Usulu'l-fıkıh”; itikadî hükümleri, delillerine dayanarak anlatan ilme “Kelâm” adını verdiler.[5]

3- KELÂM İLMİNİN DOĞUŞU

1. Kelâma, Kelâm Denilmesinin Sebebi

1. Kelâmcılar, itikadî konuları tartışırken söze “el-kelâm fi kezave keza..” (Şu konudaki kelâm şöyledir), şeklindebaşlarlardı (Bundan dolayı en çok

kullandıkları bu cümledeki ilk kelime bu ilmin özel ismi haline gelmiştir).

2. Kelâm meselesi (ve Allah'ın Kelâm sıfatı) bu ilmin en fazla meşhur olan ve en çok tartışma ve çekişme konusu idi. Hatta mütegallibeden biri, “Kur'an mahlûktur” demedikleri için hak ehli olanlardan bir çoklarını öldürtmüşdür (Memûn, Mutasım, Vâsık zamanlarında Mutezile kelâmı Abbasî Devleti'nin resmî inancı haline gelmiş ve Hanbeliler şiddetli baskılara maruz kalmışlardı).

3. Şer'î meselelerin hakikatini araştırırken ve hasımları sustururken bu ilim, insana kelâm, yani konuşma gücü verir. Bu bakımdan kelâm, mantıkin felsefî ilimlerdeki yeri gibi (İslânri ilimler içinde) bir yer tutar.

4. Öğretilmesi ve öğrenilmesi farz olan ilimlerin ilki sadece kelâmla, yani sözle öğrenilir. Bunun için bu ilme kelâm ismi verilmiştir. Daha sonra özellikle akâid ilmine bu isim verilmiş, aradaki fark görülsün diye" öbür ilimlere bu isim verilmemiştir.

5. Kelâmın mahiyeti ve hakikati, iki tarafın ortaya atacakları sözler ve tartışmalarla anlaşılır. Halbuki öbür ilimlerden bazılarının mahiyeti düşünülmek ve kitap okumakla da anlaşılabilir.

6. Kelâm en çok ihtilaf edilen ve çekişme konusu olan bir ilimdir. Bu sebeple muhaliflerle konuşmaya yani kelâm etmeye ve onları reddetmeye şiddetle ihtiyaç göstermektedir.

7. Kelâmdaki delillerin kuvveti sayesinde sanki, “Söz, bu sözdür, bilinen diğer sözler değil!” denilmiş olmaktadır. Nitekim iki söz-aen daha kuvvetli olanı için, “îşte kelâm budur!” denir.

8. Kelâm, çoğu sem'î ve nakli deliller tarafından da desteklenen kesin delillere dayanmaktadır. Onun için kalbte en fazla tesir yapan ve oraya nüfuz eden ilim budur. Bundan dolayı, yaralamak manâsına gelen, “ k e 1 m “ kökünden türetilen “kelâm” sözü bu ilme isim olarak verilmiştir (Bu sekiz sebepten biri veya birkaçı dolayısıyle bu ilme kelâm adı verilmiştir. Bu hususa bütün kaynaklarda işaret edilmektedir).

Kudemâ, denilen eski kelâmcılann anladığı kelâm budur. Bu kelâmdaki ihtilaflı konuların çoğu İslâm fırka ve mezhepleriyle, özellikle Mutezile ile ilgilidir [6]. Zira sünnetin ve hadislerin zahirinden anlaşılan manâ ve sahabe topluluğunun itikad konusunda üzerinde yürüdüğü yol hususunda ihtilafla ilgili kaidelerin esaslarını kuran Mutezile olmuştur.

Bu hadise şöyle vukua gelmiştir: Mutezilenin reisi Vâsıl b. Ata föl. 131/748) Hasan Basrî (öl. 110/728) nin ders halkasından ayrılmış, mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen)nin ne mü'min ne de kâfir olduğunu anlatmaya başlamış, iki menzile (iman -küfür) arasında bir menzilin var olduğunu kabul etmiş, bunun üzerine Hasan Basrî, “Vasıl bizden ayrıldı” (Kad i'tezele Vâsilün

annâ) demiş, bundan dolayı ona ve etrafında toplananlara Mutezile adı verilmişti [7].
Mutezile mensupları kendilerine, “Ehlu'i-adl” ve “Ashabu't-tevhid” gibi isimler vermişlerdir. Bunun sebebi “itaat edene sevap, isyan edene ceza vermek Allah Taâlâ için zarurîdir” demeleri ve Hakk Taâlâ'dan, kadım ve ezeli sıfatların varlığını reddetmeleridir.[8]

2. “Üç Kardeş” Meselesi Ve Ehl-i Sünnet Kelâmının Doğuşu

Daha sonra Mutezile kelâm ilmine genişlemesine ve derinlemesine dalmış ve temel konuların bir çoğunda filozofların eteklerine sarılmıştır. Böylece mezheplerinin yayılması Ebu'l-Hasan Eş'arî (r.a.) (öl-330/941) ile Hocası Ebu Ali Cübbâî Cöl. 303/915) arasında geçen şu hadiseye kadar devanı etmiştir:
Eş'arî: Üç kardeş var. Biri ibadet ve itaat halinde, diğeri isyan ve günah içinde, üçüncüsü de çocuk yaşta iken öldü. Bunlar hakkında ne dersiniz?
Cübbâî: îlki, mükafat olarak cennette, ikincisi ceza olarak cehenneme girer, üçüncüsü ne mükafat ne de ceza görür.
Eş'arî: Üçüncüsü, “Ya Rabbi, beni neden çocuk yaşta öldürdün de büyüyene kadar yaşatmadın? Büyüseydim sana iman ve itaat eder, böylece ben de cennete giderdim”, derse, ona ne cevap verilir?

Cübbâî: Rab ona der ki: “Ben haline bakarak şunu bildim: Büyüyene kadar yaşasaydın günah işleyecek ve bu sebeple cehenneme gidecektin. Senin menfaat ve meslahtına en uygun olan (eslah) küçükken ölmendi”.
Eş'arî: Eğer ikincisi, “Ya Rab neden beni küçükken öldürmedin? Öyle yapsaydın sana âsi olmaz ve böylece cehenneme girmezdim”, derse Rab ne cevap verir?
Bu soru üzerine Cübbâî şaşırdı ve cevap veremedi. Eş'arî de Mutezile mezhebinden ayrıldı. Bundan sonra o ve ona tâbi olanlar, Mutezilenin görüşlerinin bâtıl olduğunu gösterme, hadiselerde anlatılan hususların ve Ehl-i sünnet ve'1-cemaatın yürüdüğü yolun doğru olduğunu ispat etme işi ile meşgul oldular. Ondan dolayı da “Ehl-i sünnet ve'I-cemaat” adını aldılar.[9]

3. Felsefenin Kelâma Girişi

Felsefe Arapçaya nakledilip Müslümanlar ona dalınca; âlimler, Şeriata muhalif olan konularda filozofları reddetmeye koyuldular. Bunun neticesinde, maksatlarını iyice kavrayıp iptal etmek için bir Çok felsefî meseleleri kelâm'a karıştırdılar. Bu durum onları, felsefeni tabiiyyât ve ilahiyat (fizik ve metafizik) kısımlarının büyük bir bölümünü kelâm ilmine ithal etmeye sürükledi. Daha sonra riyazi (matematik) ilimlere de daldılar. Öyle ki, kelâm “Sem’-îyyât” bahsini ihtiva etmezse, hemen hemen felsefeden

ayırt edilmez ve seçilmez hale geldi. îşte bu da Muteahhirîn (sonrakiler) in kelâmıdır.
Kelâm, en şerefli bir ilim (eşrefu'l-ulûm)dur. Zira şer'î hükümlerin esası ve dinî ilimlerin başı odur. İslâm'ın akideleri hakkında onda bilgi verilir. Gayesi ise, hem dünya hem de âhiret saadetine nail olmaktır. Bu ilimdeki delillerin çoğu, sem'î ve nakli delillerle de te'yid edilen kat'î (burhan, hüccet) delillerdir.
Kelâmın kötülenmesi ve okunmasından menedilmesi hakkında seleften (ve ilk din âlimlerinden) nakledilen hususlar; sadece dinde taassub gösteren, yakîni (kesin ve sağlam) bilgiler tahsil etme ehliyetine sahip olmayan, müslümanlarm akidelerini bozma gibi bir maksat peşinde koşan ve aslında ihtiyaç duyulmayan (derin gamız, mu'ğdıl ve) anlaşılması güç felsefi konulara dalan kimseler için söz konusudur. Aksi halde farzların aslı ve teşri kılınan hususların esası olan bir hususun öğrenilmesinden menedilmesi nasıl düşünülebilir?
Kelâm ilminin temeli, sonradan olan (muhdes, hadis ve mahlûk) şeylerin var oluşu ile sanî'in (ve Allah'ın) varlığına, birliğine, sıfatlarına ve fiillerine istidlal, (eserden sanatkara, neticeden sebebe, malulden illete intikal) etmek ve daha sonra diğer semi (nakli ve dinî) konuların. ispatına geçmek olduğu için, (Ömer Nesefî tarafından bu) kitabın ayn ve araz (madde-cisim, özellik-nitelik) nevinden olmak üzere müşâhade edilen varlığa ve bunlar hakkındaki insan bilgisinin doğru ve gerçek olduğuna işaret edilerek başlatılması münasib

düşmüştür. Böylece esas ve en önemli maksadın bilinmesini sağlamak için bu hususlar araç olarak kullanılmak istenmiştir.[10]

4- EŞYANIN HAKİKATİ

“Hak ehli olanlara göre eşyanın hakikatları sabit ve mevcuttur”

Hak, vakıaya mutabık olan hükümdür. Hak ihtiva etmesi itibariyle sözlere, inançlara, dinlere, mezheplere de hak (gerçek) adı verilir (ve hak söz, hak inanç, hak din, hak mezhep denilir). Hakkın mukabili ve zıddı bâtıldır. Sıdk (doğruluk) tabirinin kullanılması ise özellikle sözlerde yaygınlaşmıştır. Sıdkın mukabili kizb (yalancılık) dir.

Bazen hak ile sıdk tabirleri arasında fark görülmek istenir ve “Hakta vakıa yönünden, sıdkta hüküm cihetinden mutabakat aranır” denilir. Bu duruma göre “Hükmün sıdkı ve doğruluğu vakıaya mutabık oluşu”, “Hükmün hakikati ve gerçekliğini vakanın ona mutabık oluşu”, manâsına gelir (Hüküm vakıaya uygun ise sıdk, vakıa hükme uygun ise hak adını alır).

“Eşyanın hakikatları vardır”

Bir şeyin hakikati ve mahiyeti, bir şeyi o şey yapan hususdur. İnsan için, “Hayvan-ı nâtık (konuşan ve düşünen hayvan) denilmesi gibi. Halbuki insan için “gülen” veya “yazan” demek (hayvan-ı nâtık demek-gibi) değildir. Zira bunlara sahip olmayan bir insanı

tasavvur etmek mümkündür. Çünkü gülmek ve yazmak insandaki arazlardandır, (temel vasıf değildir). Şöyle de denilir: Gerçekleşmesi itibariyle bir şeyin o şey olmasına hakikat, müşahhas hale gelmesine hüviyet, bu gibi hususların dikkate alınmamış haline mahiyet adı verilir (Buna göre gerçek varlığı olmayan anka kuşunun hakikati vardır, denemez ama mahiyeti vardır, denebilir: Hüviyette ise müşahhaslık aranır) .

Bize göre “şey” (obje) “mevcut” manâsına gelir. Subüt, tahakkuk, vücûd ve kevn (sabit olma, gerçekleşme, varlık ve oluş) müteradif (eşanlamlı, sinonim) sözler olup manâlarının tasavvur edilmesi apaçıktır, Caksiom, bedihî, tarife ihtiyaç göstermez)

İtiraz: Bu noktadan hareket edilerek, “Eşyanın hakikati var ve sabittir” diye hüküm vermek boş ve anlamsızdır. Tıpkı “sabit ve var olan şeyler sabit ve vardır' sözüne benzer”, denilirse:

Cevab: Bu sözden maksat şudur. Eşyanın hakikatlarıdır, diye inandığımız ve insan, at, gök, yer... gibi isimler verdiğimiz şeyler aslında var olan hususlardır. Nitekim “vacibül-vücûd, varlığı zarurî olan mevcuttur”, denilmesi de böyledir. Bu cümle bir manâ ifade eder, bazen açıklamaya bile ıhtitaç gösterir. Bu gibi cümle ve bükümler, “sabit sabittir”, “var vardır”, gibi (boş ve manâsız) değildir. “Ben Ebu Necmim, “şiirim şiirimdîr” gibi de değildir. Nitekim bu husus apaçıktır. [Var vardır, şiirim şiirimdir, gibi cümleler boş ve anlamsızdır, bir şey ifade eden hükümler değildir. Zira mevzu (konu) mahmul

(hüküm, yüklem) olarak (obje-süje, yüklem-sıfat) aynen tekrar edilmektedir. Bir cümlenin ve kaziyenin yeni bir şey ifade etmesi için mevzuun mahmuldan farklı olması şarttır!.
Bu meselenin aslı şudur: Bir şeyin muhtelif itibarları ve değişik yönleri bulunabilir. Bu gibi itibardan bazılarını değil de, diğer bazılarını dikkate alarak bir şeye başka bir şeyle hükmetmek bir manâ ifade eder. İnsan örneğinde durum böyledir. İnsan herhangi bir cisim olarak ele alınırsa, ona hayvandır, diye hüküm vermek bir manâ ifade eder. İnsan, hayvan-ı nâtık olması itibariyle ele alınırsa, hayvandır, diye hükmetmek boş ve anlamsız olur (İnsan bir cisim olarak ele alınırsa, o hayvandır, demek bîr manâ ifade eder ama insan insan olarak ele alınırsa o hayvandır, demek anlamsız olur).[11]

1. Bilgi

“Hakikatlarla İigili insan bilgisi gerçektir”
Buradaki “insan bilgisi” tabiri hakikatlann tasavvurunu da, tasdik edilmesini de ve diğer hallerini de içine almaktadır.
Denilmiştir ki, buradaki insan bilgisi ve ilim sözünden maksat, bu çeşit bilgilerin (hepsinin) var ve sabit olduğunu kabul etmektir. Zira hakikatlann tümü hakkında insanların bilgi sahibi olmadıkları kesindir.

Buna verilen cevap şudur: Burada maksat (eşyanın hakikatlarının hepsi değil) cinsidir. Böylece (Hakâik-i eşya sabittir, o hakâike de ilim mutehakkıktır sözü ile) “Eşya ile ilgili hiç bir hakikat sabit değildir”, “Hakikatin var olduğu konusunda da yok olduğu husu-sunda da' bilgimiz yoktur”, diyenler reddedilmiş olmaktadır.

“Sofistlerin aksine, eşya hakkında insanlar gerçek bilgi sahibidirler” [12].

Sofistlerden bazıları, eşyanın (ve maddenin) hakikatlannı inkar eder, bilgi sanılan şeylerin birtakım bâtıl hayal ve vehimlerden ibaret olduğunu iddia ederler. Bunlara, “înâdiye” ismi verilir.

Bazı sofistler, eşyanın, hakikatinin var olduğunu reddeder ve bunun inanca tabi olduğunu iddia ederler. Hatta, bir şeyin cevher olduğuna itikad etsek o şey cevher, araz olduğuna inansak araz, kadîm ve ezelî olduğuna inansak kadîm ve ezeli, hadis ve sonradan olduğuna iman etsek hadis ve sonradan olmadır, derler. Bunlara da “İndiye” ismi verilir.

Bazı sofistler eşya hakkındaki ilmin var olduğunu da var olmadığını da inkar eder, şübhe içinde olduklarını, şübhe içinde bulunduklarından da şübhe ettiklerini... iddia ederler. Bunlara da “lâedriye” (agnostizm) adı verilir.

Bu konudaki hakikî delilimiz şudur: Biz eşyanın var olduğuna zarurî olarak kesinlikle apaçık şekilde

hükmediyor ve biliyoruz. Bazı şeylerin var olduğunu ise açıklamalarla biliyoruz.
îlzamî delilimiz, yani muhalifi susturmak için kullandığımız delil de şudur: Eğer “Eşyanın hakikati yoktur” tezi gerçekleşmez ve ispat edilemezse, “eşyanın hakikati vardır” tezi gerçekleşmiş ve ispat edilmiş olur. Eğer “eşyanın hakikati yoktur” tezi gerçekleşir ve ispat edilirse, “yoktur” şeklindeki olumsuz (menfi, negatif) bir hüküm gerçekleşir ki, bu da hakikatlardan bir hakikattir. Zira bu da bir nevi hükümdür. Şu halde hakikatlardan bir şey, bir hakikat sabit olmuştur. O sebeple hakikatleri mutlak surette (ve kökten) inkâr etmek doğru değildir. Aşikârdır ki, bu ispat tarzı tadece inadiye için eksiksiz olarak ileriye sürülebilir.
Sofistler derler ki: Zarurî bilgilerin bir kısmı his ve duyumlara dayanır. Hisler ise ekseriya yanılır. Meselâ şaşı, biri iki görür, safra hastalığına tutulan, tatlıyı acı bulur. Diğer bir kısmı bedihi ve apaçıktır. Bu çeşit bilgilerde de bazen ihtilaflar ve şüpheler meydana gelir. Bunları halletmek için ince fikirlere ve nazariyelere ihtiyaç hasıl olur. Nazarî bilgiler zarurî bilgilerin bir koludur. O sebeple zarurî bilgilerdeki bozukluk ve yanlışlık nazarî bilgilerin de bozuk ve yanlış olması manâsına gelir. Nazarî konularda fikir adamlarının çokça ihtilaf etmesinin sebebi budur.
Biz deriz ki: Cüz'î ve özel birtakım sebeplerden dolayı duyu organlarının yanılmaları (galât-ı hiss), yanılma sebeplerinin mevcut olmadığı bazı konularda kesin

hüküm vermemize ve kati bilgi sahibi olmamıza engel değildir, Bedihî olan hususlarda ihtilaf edilmesi, tasavvurda açık olmayan bazı hususların bulunuşundan ve alışkanlığın mevcut olmamasından ileri gelmektedir. Bu ise bedahete ve apaçıklığa aykırı değildir. Nazar ve fikirdeki yanlışlıklardan ileri gelen ihtilaf çokluğu, nazarî ve teorik olan bazı meselelerin hakikat olmasına mani değildir.

Gerçek şudur ki, sofistlerle, özellikle bunların laedriye kısmıyla tartışmaya girmenin bir yolu yoktur. Zira onlar hiç bir malum ve bilgi kabul etmiyorlar ki, ona dayanılarak bir meçhul ve bilinmeyen bir husus kendilerine ispat edilebilsin. Bunlara gerçeği kabul ettirmenin yolu kendilerine ateşte işkence etmektir. Bu sayede ya gerçeği itiraf ve kabul ederler veya yanmaya razı olurlar.

Sofesta hayalî şekle sokulan hikmetin ve süslenmiş bilginin ismidir. “Sofa” (Sophia) ilim ve hikmet, “asta” süslenmiş, yaldızlı laf ve galat manâsına gelir. Felsefe “Hikmeti seven” (muhibb-i hikmet) manâsına gelen “Filosofiâ” (Philo-sophe, philo-sophie) dan türetildiği gibi “safsata” da “sofista” kökünden türetilmiştir.[13]

2. Bilginin Kaynakları

“Halk için ilim elde etme sebepleri ve vasıtaları üçtür”

İ1im , bir sıfattır ki, kendisinde bu sıfat bulunan kimseye (kalb ve dille anılma özelliğine ve) zikredilme

niteliğine sahip olan her şey apaçık şekilde bilinir hale gelir. Yani zikredilen şey açık ve seçik hale gelir, (insan gibi) var veya (anka gibi) yok olan şey onunla ifade edilir. Bu tarif hem hislerin idrâkini, hem de ister kesin olsun, ister kesin olmasın aklı tasavvur ve tasdik çeşidinden olan idrak şekillerini şümulüne alır. Halbuki, ilmin aşağıdaki tarifi, bu bakımdan yukarıda geçen tarife aykırıdır.

îlim: “Öyle bir sıfattır ki, aksi ihtimali saf dışı bırakan iki şey arasında bir temyiz ve ayrım yapmayı gerektirir”.

iddia ettiklerine göre bu tarife “manâlar” kaydı konulmadığı 'Çin duyu organlarının idrâklerini ve aksi ihtimale sahip olmayan tasdik nevinden olan bilgileri şümulüne almamaktadır [14].

Fakat birinci tarifteki “tecellî” (apaçık) tabirinin, zanna şâmil olmayacak biçimde ve “tam bir inkişaf” (eksiksiz bilme) şeklinde anlaşılması uygun olur. Zira, onlara yani kelâmcılara göre ilim, zannın mukabili ve zıddıdır.

Melek, insan ve cin gibi varlıklar için ilim elde etme vasıtaları üçtür ama Allah için durum böyle değildir. Zira onun ilmi zatındandır, herhangi bir sebep ve vasıtaya dayanmaz.

“Bilginin üç vasıtası, selim hisler, sâdık haber ve akıldır”

(Selim his, arızasız ve sağlıklı olan duyu organları; sadık haber, doğru ve gerçek haber manâsına

gelmektedir). İstikrâ ve inceleme neticesinde varılan hüküm budur. Bilgi edinme vasıtalarını üçe inhisar ettirmedeki esas şudur: Bilgi elde etme vasıtası ya haricî olur- ki buna haber-i sâdık denir - veya dıştan olmaz. Son duruma göre bilgi elde etme vasıtası ya idrâk etme özelliğine sahip olmayan alet ve organlar olur -ki buna duyu organları denir- veya idrâk özelliğine sahip olur -ki buna da akıl denir-.

İtiraz; Bütün bilgilerin edinilmesinde hakiki ve tesirli sebep Allah Taâlâ'dır. Zira bilgiler haberin, duyu organlarının ve aklın tesiri olmaksızın Hakk Taâlâ'nm yaratması ve icad etmesiyle meydana gelir. Şayet maksat zahirî sebepse, yanmanın zahirî sebebi ateş olduğu gibi, (ilmin elde edilmesinin zahirî sebebi de) sadece akıldır. Duyu organları ve haberler idrâk için sadece âlet ve yol olmaktan ibarettir. Kısaca bilgiye ulaştıran vasıta, Allah Taâlâ'nın mutad ve carî olan âdete göre bizde sebeple beraber - ve sebebin peşinden - ilim, yaratmasıdır.

Böylece idrâk özelliğine sahib olan akıl, âlet durumunda bulunan duyu organları, (bilgi sahibi olmak için haricî) bir yol olan haber, “bilgiye ulaştıran sebep ve vasıta” kavramına dahil olur. Fakat bu takdirde, “ilim elde etme vasıtası üçten ibarettir” denemez. Zira bunlardan başka vicdan (ruhun bir şeyi doğrudan ve vasıtasız bilmesi, sevinmek, susamak ve acıkmakla ilgili bilgi gibi), hads (sezgi), tecrübe ve öncüllerle ilkeleri tertibe koymak manâsına gelen nazarî (ve istidlali) akıl gibi şeyler de idrâk ve ilim

sahibi olma vasıtalarıdır. (Bu duruma göre de ilim vasıtası üçten ibaret görülemez).

Cevap: İlim elde etme sebeplerinin üçten ibaret görülmesi ile yetinilmesi, kelâm âlimlerinin güttükleri maksadı ve felsefî tetkikleri dikkate almama âdetlerine göredir. (Zira kelâmcınm esas gayesi bilgi vasıtalarının sayısını ve çeşitlerini tesbit etmek, bunlara ait hükümleri ayrıntılarıyla açıklamak değildir. Onların maksadı dinî akideleri zabt ve tesbitten ibarettir). Kelâm âlimleri, ister (insan gibi) akıl sahibi olsun, ister (hayvan gibi) akıl sahibi olmasın, varlığına şübhe olmayan dışa dönük duyu organlarının (Havâss-ı zahire) kullanılması ve çalıştırılması sonunda birtakım idrâkların meydana geldiğini görünce, hisleri ilim sebeplerinden başlı başına bir sebep olarak kabul ettiler [15].

Dinî bilgilerin büyük bir bölümünün doğru haberler vasıtasiyle öğrenildiğini gören kelâmcılar haber-i sâdık'i da ayrı bir bilgi elde etme vasıtası saydılar.

“Müşterek his” ve “vehm”... gibi isimler alan içe dönük duyu organlarının (havass-ı bâtına) var olmadığını, ayrıca hads tecrübe, bedahet ve nazarla ilgili bilgilerin ayrıntılarının kendi maksatlariyle alakası bulunmadığını, çünkü bu gibi şeylerin hepsinin kökünün düşünce olduğunu tesbit eden kelâm âlimleri aklı bilgi elde etmenin üçüncü vasıtası saydılar. Onlara göre akıl sırf bir şeye yönelmek veya hads denilen

sezgiye veya tecrübeye eklenmekle, veyahut da öncüller düzenlemek (ve istidlal) ile bilgi elde eder.
Acıktığımızı, susadığımızı (bunlar vicdâniyata misâldir) bir bütünün parçasından büyük olduğunu (bu bedihiyata misâldir),ayın ışığını güneşten aldığını (bu hadsiyâta misâldir), hindyağımn ishal yaptığını (bu tecrübiyâta misâldir), âlemin hadis olduğunu (öncüller tertib etmeye misâldir) bilmemiz, her ne kadar bazı hallerde duyu organlarının yardımıyla oluyorsa da idrâkin esas sebebi düşüncedir, diye kelâm âlimleri aklı ilmin bir sebebi olarak gördüler.[16]

a- Duyu Organları

“Duyu organları beştir” (Havass-ı hamse)
Havâss , duyma gücü ve hassasiyet kuvveti manâsına gelen “hasse” kelimesinin çoğul şeklidir. “Duyu organları beştir”, demek, akıl zarurî olarak bunların mevcud olduğuna hükmetmektedir, manâsına gelmektedir.
Filozofların var olduğunu kabul ettikleri bâtını hislere gelince, îslâm esaslarına göre, filozofların bu hislerle ilgili delilleri, iddialarını ispat konusunda eksik kalmaktadır.
1. İşitme duyusu (“sem'”Kuvve-i sâmia)
Kulak deliğinin içine serilmiş, sinirlerle yerleştirilmiş bir (kuvvet, hasse ve) duyudur. Ses keyfiyetiyle keyfiyetlenen, havanın yani havadaki ses

titreşimlerinin (ihtizâz-i hevâ) kulağın içine ulaşması suretiyle bu duyu vasıtasıyle sesler idrâk edilir. Bu cümlenin manâsı şudur: Ses titreşimi olayı meydana geldiği an, Allah Taâlâ insanın zihninde bu idrâki yaratır.

2. Görme duyusu (“Basar”, kuvve-i bâsıra)

Göz çukurunda önce bir araya gelen, sonra ayrılarak göze ulasan sinirlere konulmuş olan bir duyu kuvvetidir. Işık, renk, şekil, bir şeyin miktarı, hareket, güzellik ve çirkinlik v.s. gibi Allah Taâlâ'nın, bu kuvvetin kullanılması halinde insan zihinde yarattığı kavramlar bununla idrâk edilir.

3. Koklama duyusu (“Şenim”, kuvve-i şâmme)

Beynin ön tarafında bulunan ve meme ucuna benzeyen iki çıkıntıya tevdi olunmuş bir duyudur. Kokulu bir şeyin özelliğini alan havanın, burun boşluğuna ulaşması yoluyla kokular bununla idrâk edilir.

4.Tatma duyusu (“Zevk”, kuvve-i zâika)

Dil dediğimiz et parçasında yayılmış bir halde bulunan (asab ve) sinirlerde mevcud olan bir kuvvettin Ağızdaki salgıların (ve ifrazların) yenilen şeylerle karışması ve sinirlere ulaşması suretiyle yenilen (ve içilen şeylerin) tatlan bununla idrâk edilir.

5. Dokunma duyusu (“Lems”, kuvve-i lâmisa)

Bedenin her yerine dağılmış ve yayılmış bir duyu gücüdür. Sıcaklık, soğukluk, nem, kuruluk v.s. gibi

şeyler, bu sinirlere ulaştıkları ve dokundukları zaman idrâk olunurlar [17].

“Bu duyu organlarından biri, o organ ne için konulmuş ve yaratılmışsa ona vâkıf olur”,

Allah Taâlâ, bu beş duyudan herbirini, kendine has özel şeyleri idrâk etmesi için yaratmıştır. Meselâ işitme duyusu ile sesler, tatma duyusu ile yenilir-içilir şeyler, koklama duyusu ile kokulu şeyler idrâk olunur. Bir organla idrâk edilen bir şey öbür duyu organı ile idrâk edilemez (ses gözle, renk kulakla algılanamaz). Acaba bir duyu ile idrâk edilen şeyin diğer duyu ile idrâk olunmaması imkansız-mıdır veya imkan dahilinde midir, konusunda ihtilaf, edilmiştir. Doğru olan, bunun caiz ve mümkün oluşudur. Çünkü idrâk olayı, duyuların hiç bir tesiri olmaksızın sırf Allah Taâlâ'nın yaratması neticesinde meydana gelmektedir. Şu halde meselâ gözün sese yöneltilmesinin peşinden işitme idrâkinin vukua gelmesi imkansız değildir. (Bakma ile görme veya bakma ile işitmeme arasındaki münasebet zaruri ve kesin değildir, burada bir determinizm yoktur. Sadece âdetullah ve sünnetullah dediğimiz ve esası îmfiana dayanan bir kanunu hüküm sürmektedir, bunun esası imkana dayandığı için, şimdiye kadar vukua geldiği görülmüş olmasa bile, aksi şıkkın meydana gelmesi imkansız değildir).

Soru: Tatma duyusu bir şeyin tatlı ve sıcak oluşunu aynı anda ve birlikte idrâk etmiyor mu?

Cevap: Hayır, bunları birlikte idrak etmiyor. Bir şeyin tatlı oluşu tat alma duyusu ile, aynı şeyin sıcak oluşu ağızda ve dilde mevcut olan dokunma duyusu ile idrâk olunmaktadır.[18]

b- Haber-i Sâdık

“Haber-i sâdık”,
Doğru haber, vakıaya mutabık olan haberdir. Haber, (zihnin) haricindeki bir şeye nisbeti ve ilgisi bulunan bir cümledir. Şayet verilen haber bu nisbete mutabık ve uygun ise “doğru haber”, değilse “yalan haber” adını alır. Bu duruma göre doğru veya yalan olma, haberin vasıflarındandır. İster vakıayı olduğu gibi anlatsın ister anlatmasın, bazen bir şeyi haber vermeye de “sıdk ve kizb” (doğru ve yalan) denilir. Yani meydana gelen olaya, ister uygun olsun ister olmasın sıdk ve kizb “tam ve eksiksiz olarak bir nisbeti bildirmektir”. Buna göre doğru ve yalan olma (haberin değil) haberi veren muhbirin sıfatlarından olur. Bundan dolayıdır ki, bazı kitaplarda “sâdık haber” vasf ile, diğer bazılarında izafet (ve nisbet) ile bahis konusu edilmiştir. (Doğru haber, olanı olduğu gibi haber vermek olduğuna göre, yalan olarak anlatılan bir şeyi olduğu gibi nakletmeye ve bildirmeye de haber-i sadık” denir. Haber-i sadıkın izafî ve nisbî manâsı budur. Doğru ve yalan, haberin vasfı olursa netice başka, haberi verenin vasfı olursa netice daha

başkadır. Doğru bir kişi yalan bir haberi doğru olarak nakledebilir, yalancı bir kişi de doğru bir haberi doğru veya yanlış olarak anlatabilir).

“Doğru haber iki çeşittir: Birincisi, mütevatir haberdir. Yalan üzere anlaşmaları ve birleşmeleri aklen mümkün olmayan bir topluluğun diliyle sabit olan haberdir” (İkincisi ilerde gelecek olan Haber-i rasûldur).

1. Mütevatir haber. Bir haberin mütevatir olarak kabul edilmesindeki kıstas (haberi verenlerin sayıca çokluğu değil, verilen haberin hiç bir şek ve) şüpheye mahal vermeden bilginin vukua gelmeşini ve oluşmasını sağlamasıdır.

“Mütevatir haber, mecburî olarak zarurî ve kesin bir bilginin elde edilmesini icab ettirir. Eski zamanlarda yaşamış padişahlar ve çok uzak ülkeler hakkında edinilen bilgi gibi”. (Bir kimsenin annesini, babasını, hısım ve akrabasını bilmesi de mütevatir haber sayesinde mümkün olmaktadır).

Metindeki “ülke” kelimesinin “padişahlar” kelimesine de “zamanlar” kelimesine de atfedilmiş olması muhtemeldir. “Padişahlar” kelimesi, ibarede daha önce zikredilmiş olsa bile birinci ihtimal daha kuvvetlidir.

Burada iki nokta vardır:

a) Mütevatir haber bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bunun manâsı şudur: Biz Mekke ve Bağdat'ın var olduğu konusunda kendimizde bir bilginin mevcut

olduğunu zaruri olarak ve kesinlikle görmekteyiz. Bu bilginin kaynağı ise sadece “haber verme” (ihbar) dir.

b) Tevatür yolu ile elde edilen bilgi zaruridir. Bu yoldan, (muhakeme gücüne sahip olan), istidlal ve kıyas yapanlar da, yapmayanlar da bilgi sahibi olurlar. Hatta ilim öğrenme yolunun ne olduğunu bilmeyen ve öncüller tertib etme gücüne sahip olmayan küçük yaştaki çocuklar bile bu yoldan kesin bilgi sahibi olurlar. İsa (a.s.) nin katledildiğine dair Hıristiyanların, Musa (a.s.)ın getirdiği şeriatin ebediliği hakkında Yahudilerin verdikleri haberin mütevatir olması imkansızdır [19].

İtiraz: Tek tek kişilerin ayrı ayrı verdikleri haber zandan başka bir manâ ifade etmez. Bir zannm öbür zanna eklenmesinden de yakin ve kesin bilgi hasıl olmaz. Ayrıca, tek tek kişilerin münferiden verdikleri haberlerin yalan olmasının imkân dahilinde oluşu, bun-iardan meydana gelen topluluğun verdiği haberin yalan oluşunun da imkân dahilinde olmasını gerektirir. Çünkü topluluğun kendisi tek tek kişilerden meydana gelir.

Cevap: Biz diyoruz ki, bazen fertlerde bulunmayan (vasıf, sıfat ve kuvvet gibi bir) şey, bunların toplamında mevcut olur. Kıllardan örülen ipte mevcut olan kuvvet buna misâldir.

İtiraz: Zarurî bilgilerde kuvvet bakımından derece farkı bulunmadığı gibi, bunlarda ihtilaf da edilmez. Halbuki “Bir,ikinin yarısıdır”, hükmünün “İskender

isimli bir kral vardır", hükmünden daha kuvvetli olduğunu görmekteyiz. Birinci ilim ikincisinden daha sağlamdır. Aklı başında olan adamlardan bir grup, mütevatir haberin zaruri ilim ifade ettiğini reddetmiştir. Meselâ Semeniyye ve Brahmanlar gibi. (Semeniye tenasuha inanan putperest bir dinin mensuplarıdır. Hind sofistleri).

Cevap: Bu itirazı reddediyoruz. Zira zarurî bilgilerde görülen kuvvet farkı, bu nevi bilgilerle ilgili olan alışkanlık, ülfet, meşguliyet ve zihne gelme vasıtasiyle kuvvet yönünden derece değişikliği gösterir. Sofistlerin yaptıkları gibi bazen zarurî bilgilerin tümünde ihtilaf edildiği de olur. Fakat bu kibrin ve inadın neticesidir.

2. İkincisi mucize ile teyid edilen yani peygamberliği sabit olan resulün verdiği haberdir (Vahy).

Resul, halka dinî hükümleri tebliğ etmesi için Allah Taâlâ tarafından gönderilen bir insandır. Bir insanın resul olması için, kendisine Allah tarafından kitap verilmesi şart iken, Nebî'de böyle bir şart mevcut değildir. Zira nebi daha genel bir tabirdir (Her resul nebidir ama her nebî resul değildir. Resul yeni bir şeriat getirir, nebi önce gelen şeriatı yerleştirir ve yayar. Resul melek vasıtasiyle kendisine vahiy gelen zattır. Resule de, rüyada vahye mazhar olana da nebî denilir).

Mucize: Harikulade (fevkalâde ve tabiat kanunlarının üstünde) bir şeydir. Mucizenin maksadı, Allah tarafından peygamber olarak gönderildiğini ileri süren

zatın iddiasında doğru olduğunu ispat etmek ve açıklamaktır.
“Haber-i resul (kıyası, nazarî ve) istidlali bir bilgi icab ettirir”
Burada “istidlal ile hâsıl olan bilgi”, delile nazar ederek elde edilen bilgi manâsına gelmektedir.
Delil: Sahih bir nazarla bakıldığı zaman insanın bir matlûb-i haberîye, yani gaye olan neticeye ulaşmasını mümkün kılan şeydir.
Delil şöyle de tarif edilmiştir: “Bir takım önermelerden meydana gelen bir sözdür ki, zatı icabı diğer bir sözü gerektirir”. (Yani delil olan sözün doğru olması zaruri olarak neticenin de doğru olmasını icabettirir).
Birinci tarife göre: Sânî' olan Allah'ın varlığının delili âlemdir.
İkinci tarife göre: “Âlem hadistir, her hadisin bir sânî'i vardır.” Önermeleri, (öyle ise âlemin de bir var edeni mevcuttur, neticesini gerektireceği için) Allah'ın delilidir.
Delil, “Öyle bir şeydir ki, onu bilmek diğer bir şeyi bilmeyi gerektirir”, şeklinde yapılan tarif ikinci tarife oldukça uygundur.
Haber-i resûl'un bilgi sahibi olmayı gerektirmesinin sebebi şudur: Allah, peygamberlik konusundaki iddiasını tasdik etmek için bir kimsenin eli vasıtasiyle bir mucizeyi ortaya çıkarırsa; bu, o kimsenin getirdiği dini hükümler konusunda doğru sözlü bir kişi olduğunu kesinlikle tesbit etmeyi mümkün kılar. O kimsenin doğru sözlü olduğu anlaşılınca, tebliğ

ettirdiği ahkâmın muhtevasının da doğru olduğu konusunda kat'î bir bilgi hasıl olmuş olur.
(Haber-i resûl'un verdiği bilginin) “İstidlali” oluşu, aşağıdaki şekilde bir istidlal yapmaya ve hatırlamaya bağlı olduğu içindir: Haber-i resul, peygamberliği mucize ile sabit olan bir zatın verdiği haberdir. Bu nitelikteki her haber doğrudur, muhtevası vâki ve gerçektir.
Haber-i resul (ile sabit olan ilim kesinlik ve değişmezlik yönünden) mahsusât, müşahedât, bedihiyât ve mütevâtirât gibi zarurî şekilde sabit olan bilgilere benzer ve onlar gibidir.
Metinde geçen “kesinlik” (teyakkun) sözü, zıddına ihtimali olmamak; değişmek (ve sabit) olmak sözü, şüpheye düşüren bir kimsenin ileri sürdüğü şüphe ve itirazla yok olup ortadan kalkmaya ihtimali olmamak manâsına gelmektedir. Şu halde Haber-i resul, vakıaya mutabık kat'î ve sabit itikad manâsına gelen bir ilimdir. Aksi halde Haber-i resul (vakıaya mutabık bilgi değil) bilgisizlik, (kesin değil) zan, (sabit değil) taklid olurdu.
Soru: Bu nitelikler ve özellikler sadece mütevatir haberlerde bulunur. O takdirde Haber-i resul mütevatir haberlere irca edilmiş olmaz mı?
Cevap: Burada bahis konusu olan, peygamberin ağzından işitilen veya bize kadar tevatüren gelen veya mümkün olması halinde başka türlü bilinen haber-i resûl'dür. (Cümlenin son kısmı ile, ilhamla veya rüya

ile veyahut da ifadedeki üslûp ve belagatla bir sözün Hz. Peygamber'e ait olması kasdedilmektedir).

Haber-i vahi d, ilim ifade etmez [20]. Zira bu çeşit haber ve hadislerin peygamber (s.a.)e aidiyeti hususunda birtakım şüphe ve tereddütler ortaya çıkmaktadır.

İtiraz: Şayet haber-i resul mütevatir olursa veya Resûlüllah (s.a.) in ağzından işitilmişse, mütevâtirât ve hissiyat nevinden olan diğer hususlarda olduğu gibi bu nevi haberlerden hasıl olan bilginin istidlali değil, zarurî olması gerekir.

Cevap: Mütevatir (hadisler) in zarurî bilgi vermesi, bu çeşit bilgilerin Peygamber (s.a.) in verdiği haberle ilgili olması yönündendir. Zira haberlerin mütevatir olmasında esas olan manâ budur. Resûlüllah (s.a.)in ağzından doğrudan işitilen hadisler ise birtakım lafız ve sözlerin idrâki ve idrâk edilen lafızların Peygamber (s.a.)in sözü olmasiyle ilgilidir. (Bu bakımdan bir söz, Hz. Peygamberden itişilmesi itibariyle hissi ve zarurî bilgi verir). Bu konuda istidlali olan husus ise, bu lafızların muhtevası ve manâları ile ilgilidir.

Meselâ, Peygamber (s.a.) in "*Delil getirmek davacıya, yemin etmek davalıya düşer*" mealindeki hadisinin Peygamber (s.a.) e ait bir haber oluşu tevatür yolu ile bilinmektedir [21]. Bu manâda bu haber zarurî bilgi verir. Fakat daha sonra bu hadisten "Delilin davacıya,

yeminin davalıya ait oluşu” hükmünün farziyetinin çıkarılması istidlali bir bilgidir [22].

İtiraz: İlim ifade eden doğru haber, “iki çeşitten ibarettir” (Haber-i mütevatir, haber-i resul) denemez. Allah Taâlâ'nın, melekler'in, icmâ topluluğunu meydana getiren şahısların verdikleri halerler de doğru haber (haber-i sâdık) dır. Ayrıca yalan olması ihtimalini ortadan kaldıran bir karine ile birlikte bulunan haber de doârudur. Meselâ “Ali geldi” haberinin “Hısım ve akrabasının evinde koşuşmaları karinesiyle”, birlikte verilmesi gibi.

Cevap: Buradaki haber kavramından maksat, aklın delaletiyle kesin bilgiler elde edilmesini sağlayan karineleri dikkate almaksızın, mücerred haber elması bakımından bütün halk için bilgi edinme vasıtası olan haberdir. Buna göre “Allah Taâlâ'nın verdiği haber” veya “meleklerin verdiği haber”, bunun sadece Peygamber (s.a.) aracılığı ile halka ulaşması halinde ilim ifade eder. Bu özellikteki bir haberin hükmü ise haber-i resûl'ün hükmüne dahildir. İcmaa ehil olanların verdikleri haberin hükmü de mütevatir haberin hükmüne dahildir.

Bu konuda bazan şöyle bir cevap verilir: İcma ehli olanların haberi, mücerred olarak ilim ifade etmez. Aksine icmam delil oluşunu gösteren delillere bakılarak icmam ilim ifade ettiğine hükmedilir.

Biz deriz ki: Haber-i resul de tıpkı bunun gibidir. Bu sebeple onu “istidlali” olarak kabul ettik.[23]

c- Akıl

Akıl şu şekilde tarif edilir: Akıl, insana (nefs-i natıkaya) mahsus “Aynı şekilde akıl da bir bilgi elde etme vasıtasıdır”
bir kuvvet olup, kişi o sayede ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahib olur.
Şu tarifle anlatılan manâ da aynıdır: Akıl, bir garîza, yani insanda doğuştan var olan bir sıfattır ki, duyu organlarının sağlıklı olması halinde, zarurî bilgiler ona tabî olur. Yani zarurî bilgiler bu garîzayı takib eder, gariza bulununca onun peşinden zarurî bilgiler de mevcut olur.
Diğer bir tarif: Akıl, gâib ve meçhul olan şeyleri vasıtalı, duyu organlanyle bilinir cinsten olan hususları doğrudan ve müşâhade ile idrâk eden bir cevherdir[24].
Müellif Ömer Nesefi'nin akim bilgi vasıtası olduğunu açıklaması, nazariyat bahsinin tümünde mülhidlerin ve Sameniye'nin[25] ilahiyat ve metafizik konularında bazı filozofların, bu alandaki ihtilafların çokluğunu ve görüşler arasındaki çelişkileri ileri sürerek ihtilaf çıkarmış olmaları (ve metafizik konularda nazarî aklı delil olarak kabul etmemeleri) dir.

Bu görüşe verilen cevap şudur: Nazarın (ve düşüncenin) bozuk çalışmasından ileri gelen ihtilaf çokluğu ve çelişkili görüşleri, akla dayanan sıhhatli nazar ve düşüncenin ilim ifade etmesine aykırı değildir. Ayrıca "Akıl, metafizik konularda delil değildir", sözü nazarî akla dayanan bir istidlaldir. Bu sözle, reddedilen şey kabul edilmiş, böylece bir çelişkiye düşülmüştür. (Nazarî akla dayanarak metafizik konularda «şu vardır, şu şöyledir" diye müsbet hüküm verilemezse: "Şu yoktur, şu şöyle değildir", tarzında menfî hükümler de verilemez. Verilirse tutarsız ve çelişkili bir durum hasıl olur).

Eğer derlerse ki, bizim sözümüz "fasid ve hatalı olan bir görüşe, fasid ve hatalı olan diğer bir görüşle karşı çıkmaktan (muaraza) ibarettir". O zaman deriz ki: Şayet sizin bu sözünüzde bir manâ ve gerçeklik payı varsa, nazari akıl faydasız değildir; eğer bir manâsı yoksa, o zaman da bu bir muaraza ve karşı çıkma niteliğinde değildir [26].

İtiraz: Nazarî akim ilim verdiği kabul edilse, bu ilim ya zarurî nazari olur. Eğer zarurî ise, ihtilaf konusu olmaması gerekirdi, "Bir ikinin yarısıdır", hükmünde ihtilaf edilmediği gibi.

Eğer nazarî ise, nazari bir konunun yine nazari olan bir konu ile kabul edilmesi (gibi çelişkili bir durumun meydana gelmesi) lazım gelir. Bu ise (fâsid) bir devirdir.

Cevap: Bazan idrâk eksikliği veya inadcılık gibi bir sebeple zaruriyâtta ihtilaf vaki olur. Akıllı ve âlim kişilerin bu hususta ki ittifakı, eser ve neticelere dayanılarak yapılan (kıyas ve) istidlaller ve hadiselerin şehadeti göstermektedir ki, yaratılış itibariyle insanlarda mevcut olan akıllar birbirinden farklıdır.

Bazan nazarî bir konu, "nazari" denilmeyecek kadar özel olan diğer nazarî bir konu ile (Küllî olan nazarî bilgiler, cüz'î olan nazarî bilgilerle) sabit olabilir. Meselâ: "âlem (mütegayyir ve) değişkendir. Her değişken hadis ve sonradan olmalıdır", cümleleri âlemin hadis olduğu konusunda zarurî bir bilgi verir. Bu, bahis konusu nazarî meselenin hususiyetinden değil, fakat bu nazari konunun sıhhatli ve gerekli şartları toplamış olmasından ileri gelmektedir. Şu halde gerekli şartlara haiz olan sıhhatli her nazarî akıl (ve düşünce) ilim ifade eder, bilgi elde etme vasıtası olur.

Köküne inip bu itirazı reddetmek, bu eserin hacmına uygun olmayan geniş açıklamalar gerektirmektedir. (Onun için inceleme ve araştırmalarımızı genişletmiyoruz).

Akılla kabul edilen ilim nevinden olmak üzere: "Bedihî ve apa çık olarak sabit olan", yani akim hedefe ilk defa yöneltilmesiyle derhal kavranan ve düşünmeye ihtiyaç bırakmayan bilgilere "zarurî ilim", denir. "Bütün parçasından büyüktür, hükmündeki bilgi gibi" [27].

Şüphe yok ki, “bütün”, “parça” ve “büyük” tabirlerinin tereddütsüz kavranması için hiç bir sebep yoktur. “Bir insanın eli kendisinden daha büyük olabilir”, zannına kapılıp, bu konuda hüküm vermede duraklayan kimse “parça” ve “bütün” tabirlerinin manâlarını kavramamış demektir.

“Akim istidlali ile sabit olan bilgiler iktisabîdir”

Delile dayanan nazarî ve istidlali bilgiler, ister illetten malûle ve sebepten neticeye - ateşi gören bir şahsın, onun dumanı da olacağına intikal etmesi gibi- intikal olsun, ister ma'lûlden illete ve neticeden sebebe - dumanı gören bir şahsın, onun ateşi de olacağına hükmetmesi gibi - intikal olsun iktisabıdır. Özel bir manâda birincisine “talil”, ikincisine “istidlal”, denir. Yani kesb ile (ve çalışarak) elde edilmiştir. Burada kesb sözünden maksat doğrudan doğruya irâde ile sebeplere sarılmaktır. İstidlali konularda aklı ve fikrî öncüllere yöneltmek, hissi konularda bir şeyi işitmek için kulak kesilmek ve bir şeyi görmek için gözü dört açmak gibi.

Bu duruma göre iktisabı, yani irâde ile kazanılan bilgi istidlali bilgiden daha umumî bir ifadedir. Zira sadece delile bakma sonucunda hasıl olan bilgiye istidlali ilim denir. Bu duruma göre istidlali olan her bilgi aynı zamanda iktisabîdir, ama bunun aksi böyle değildir. Meselâ, irâde ve ihtiyar ile bakmak ve bir şeyi görmek neticesinde hasıl olan bilgi istidlali değildir.

Zarurî bilgi: Bazan iktisabı bilginin zıddına zarurî bilgi denilmiş ve bu da, “Elde edilmesi insanın gücü (ve

irâdesi) dahilinde olmayan bilgidir", şeklinde tefsir edilmiştir. Bazan da istidlali bilginin zıddına zarurî bilgi adı verilmiş ve bu da, "Delil üzerinde düşünüp taşınmadan öğrenilen bilgidir" tarzında izah edilmiştir; Bu noktadan hareket eden bazı âlimler duyu organlarıyle hâsıl olan bilgiyi "iktisabî" saymışlardır. Yani onlara göre bu çeşit bilgiler, iradeli olarak doğrudan sebep ve vasıtalara başvurularak elde edilmektedir. Diğer bazıları ise hisse dayanan bilgileri "zarurî bilgi" olarak kabul etmişlerdir. Yani onlara göre bu nevi bilgiler kıyas ve istidlal yapmadan hasıl olmaktadır.

Verilen izahattan aşikâr olarak anlaşılmıştır ki, EI-Bidâye müellifi (Sabûnî)nin[28] şu sözleri arasında bir çelişki yoktur: "Hadis (olan beşerî) ilim iki çeşittir:

1. Zarurî ilim: Kulun irâdesinin ve çalışmasının tesiri olmaksızın Allah Taâlâ'nın insanda icad ettiği bilgidir. İnsanın kendi varlığı ve hallerinin değişmesi hakkında sahip olduğu bilgisi gibi.

2. İktisabî ilim: Kulun kazanması vasıtasiyle Allah Taâlâ'nın insanda yarattığı bilgidir. Burada kesb ve kazanmadan maksat, insanın bilgi elde etme vasıtalarına doğrudan başvurmasıdır, îlim elde etme vasıtaları ise üçtür.

a) Selim (sıhhatli ve kusursuz) duyu organları,

b) Haber-i sâdık,

c) Nazarî (ve istidlali) akıl.

el-Bidâye müellifi daha sonra diyor ki: “Nazarî akılla hasıl olan ilim de iki nevidir:

1. Zarurî ilim. Bu, düşünmeye ihtiyaç göstermeden ilk nazarda hasıl olan bilgidir. Bütün parçasından büyüktür, önermesiyle ilgili bilgi gibi.

2. İstidlali ilim. Bu, bir nevi düşünmeye ihtiyaç gösteren bir bilgidir. Dumanı görünce, orada bir ateşin de olabileceğini bilmek gibi.”

Feyz yolu ile kalbe gelen bir manâdır, şeklinde tefsir ve tarif edilen, “İlham, hak ehli olanlara göre bir şeyin sıhhatini bilme konusunda ilim elde etme vasıtası değildir”. Onun için yukarda geçtiği üzere “îlim elde etme vasıtaları neden üçten ibaret görüldü”, diye itiraz edilemez.

Ömer Nesefî'nin “îlham bir şey konusunda ilim vasıtası değildir”, demesi daha uygun olurdu. (Yani ilhamla ilgili tarifte “marifet” yerine “ilim” tabirinin kullanılması, sıhhat sözünü kullanmaması daha doğru olurdu). Ancak müellif Nesefî bununla, marifetle ilmin aynı manâya geldiğini kastettiğini anlatmak istemiştir. O, bazılarının “mürekkep ve küllî bilgilere ilim, basit ve cüz'î bilgilere marifet denir”, şeklindeki ve özel mahiyetteki ıstılahî manâsını kasdetmemiştir. Ancak tarife özel olarak “sıhhat” kaydım koymasının hiç bir izah. şekli yoktur. Öyle anlaşılıyor ki, müellif Nesefî, bununla, “Herkes için bilgi edinme vasıtası değildir, başkasına karşı delil olarak kullanılmaya elverişli de değildir”, manâsım kasdetmektedir. Aksi halde, ilhamla ilim hâsıl olduğu konusunda şübhe yoktur. Bu

hususla ilgili hadisler mevcuttur. Bir çok seleften bununla ilgili menkıbeler nakledilmiştir [29].
Âdil kimselerin verdigi haber (haber-i vahid) müctehidin taklid edilmesi ise ,zan ve daima degişmesi ihtimali bulunan "kesin inanc"(itikad-ı cazim) ifade eder. Müellif Nesefi zannı ve zeval bulması muhtemel olan kesin inancı "ilim" kavramının dışında bırakmak istemiştir. Aksi halde ilim elde etme sebeplerini üçe inhisar ettirmesinin izah şekli olmazdı. [30]

5. KÂİNÂTIN VE MADDENİN MAHİYETİ

"Âlem bütün parçalarıyle (mahlûk, hadis ve) muhdestir"
Âlem: Allah Taâlâ'dan hariç olup da (Hakk ve) sânî'in bilinmesine vasıta olan tüm varlıklardır. (Âlem emmare ve alâmet manâsına gelir, Hakk Taâlâ'nm varlığının emmaresi ve alâmeti olduğu için kâinata âlem denilmiştir).
"Cisimler âlemi", "arazlar âlemi", "bitkiler âlemi", "hayvanlar âlemi" ("insanlar âlemi", "ruhlar âlemi", "gayb âlemi", "manâ âlemi") v.s. denilir. (Bununla âlemin nevileri anlatılır).
Allah Taâlâ'nın sıfatlan âlem tarifinin haricinde kalır. Zira ilahî sıfatlar Allah'ın zatının gayrisi olmadığı gibi aynısı da değildir.

Tarifteki “bütün parçalarıyle..”kaydı, semâ ve semâdaki varlıkları, yer ve yeryüzündeki şeylerin hepsini şümulüne almaktadır.
“Muhdes” sözü yokluktan varlığa (ademden vücuda) çıkarılmıştır, demek olup, “yok idi, sonra var oldu” (mesbukun bi'1-adem, öncesinde yokluk bulan varlık) manâsına gelmektedir. Bu kanâat, “semâlar ve felekler maddesi, sureti ve şekli ile kadim, (yeryüzünü meydana getiren toprak, su, hava ve ateş gibi aslî) unsurlar, maddeleri ve suretleriyle ezelidir. Ancak bunların ezelî oluşu nevi (ve cins) itibariyledir. Bu, 'madde hiç bir zaman herhangi bir suretten (ve formdan) ayrı kalmamıştır, manâsına gelir”, iddiasında bulunan filozofların görüşüne aykırıdır. (Kelâm hudûs-i âleme, felsefe kıdem-i âleme inanır. Filozoflara göre maddedeki şekiller tek tek hadis olsa bile nevi ve cins itibariyle ezelidir, hadis değildir). Evet, filozoflar da Allah Taâlâ'dan başka her şeyin hadis olduğunu söylemişlerdir [31]. Lakin onların dilinde “hudûs” bir şeyin başka bir şeye muhtaç olması manâsına gelmektedir, “Öncesinde yokluk bulunan varlık” manâsını ifade etmemektedir. Müellif Ömer Nesefî, şu sözü üe âlemin hadis oluşunun deliline işaret etmiştir:
“Âlem hadistir, zira âlemdeki varlıklar ya a'yândır (bu tabir şekilsiz madde gibi bir manâda kullanılmaktadır) veya arazdır”. (Bu tabir maddenin gelip geçici niteliklerini ve şekillerini ifade eder).

Âlemdeki varlıklar, eğer (başkasına dayanmadan bizatihi ve) kendi kendine ayakta durabiliyorsa, buna ayn (yani madde), aksi halde araz denir. İlerde izah edileceği gibi, madde de araz da hadistir. Bu konuda söylenen sözler uzun olduğu için müellif Ömer Nesefi bu hususa temas etmemiştir. Delillerinden bahsetmeksizin sadece meseleleri ortaya koyan bu kısa kitapta bahis konusu meselenin izahı esasen uygun da olmazdı.[32]

1. A'yân

“A'yân bizatihi ve kendi başına kâim olur”. Kendi kendine kâim olan da ya mürekkebdir, veya değildir. (İlkine “cisim”, İkincisine “cevher” denilir). Cüz-i lâyetecezzâ (ve cevher-i ferd; atom) dedikleri şey budur.
Buradaki “A'yân bizatihi kâimdir”, (hükmü vacibü'l-vücûd olan Allah'ı değil, sadece onun dışında kalan) mümkün şeyleri şumûlüne almaktadır. Müellif Ömer Nesefî'nin, a'yânı âlemin bir bölümü sayması karinesi bunu göstermektedir [33].
Kelâmcılara göre “bir şeyin bizatihi kâim olması”, uzayda ve boşlukta kendi kendine yer kaplaması (tahayyuz); yer kaplama konusunda, yer kaplayan (mutahayyiz) başka bir şeye tabi ve bağlı olmaması, manâsına gelmektedir. Arazlarda durum bunun

aksinedir. Zira arazın yer kaplaması, kendisine mevzu olan cevherin yer kaplamasına tâbi bulunmaktadır. Buradaki “mevzu” sözü, arazın kâim olmasını temin eden mahal ve mekân, demektir.
“Arazın varlığının bir mevzu ve bir mahalde olması”, bizatihi arazın mevcut olmasının mevzuundaki varlığı ile tıpatıp aynı olması manâsına gelmektedir. (Yani arazın hakikî ve aslî varlığı mevzuundaki varlığından ibaret olup onun dışında bir mevcudiyeti yoktur) . Bundan dolayı arazın mevzuundan intikali ve ayrılması imkânsızdır. Halbuki bir mekânda yer kaplayan cismin varlığında durum bunun aksinedir. Zira cismin bizatihi varlığı bir şey, mekânda yer kaplama tarzındaki varlığı başka bir şeydir.
Filozoflara göre “bir şeyin bizatihi kâim olması”, o şeyin kâim olması için bir mekâna ve mahalle muhtaç olmaması, demektir. “Bir şeyin başka bir şeyle kâim olması”, birincisinin vâsıf, ikincisinin mevsûf olacak şekilde bir şeyin diğer bir şeye mahsus olmasıdır. Mevsûf, ister yer kaplayan bir şey olsun, cismin siyahlığı gibi (cisim mevzuu ve mevsûf, siyahlık mahmul ve vasıftır) isterse olmasın, Allah Taâlâ'nın sıfatları ve (melek, cin, şeytan, feleklerin nefsleri ve akıllar gibi) mücerred varlıklar olsun, durum aynıdır. (Kelâmcılara göre bir şeyin bizatihi kâim olabilmesi için mutahayyiz olması şarttır. Çok özel olan bu tarif Allah'a şâmil değildir. Filozoflar bir şeyin bizatihi var olması için o şeyin mûtayyız olmasını şart koşmadıklarından tarifleri daha umumidir. Allah'ı ve mücerred

nefs ve akılları şümulüne almaktadır. Kelâma göre Allah cevher ve araz değildir, onun için de mekânda yer kaplamaz).
Âlemin bizatihi kâim olan ta'yan) kısmı bize göre, ya iki ve daha fazla parçadan mürekkeptir. (Eş'arî ve bir kısım Mâturidîlere göre durum budur). Âlemin bu nitelikteki parçasına “cisim" denir.
Diğer bazılarına (yani Mutezile ile bazı Hanefüere) göre uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyutun gerçekleşmesi için bir cismin en az üç parçası olması şarttır. (Ebu Ali Cübbaî gibi diğer) bazılarına göre, dik açılar üzerinde boyutların kesişmelerinin gerçekleşmesi için bir cismin sekiz cüz'ü bulunması lazımdır. (îki parça konursa uzunluk, onun yanma diğer iki parça konursa genişlik, onun üzerine dört parça konursa derinlik meydana gelir. Yani her cisim iki satıhtan, her satıh iki hattan, her hat da iki parçadan meydana gelir: 2 + 2-1-4 = 8 gibi).
Bu konudaki farklı görüşler, tabire dayanan sırf lafzi bir ihtilaf değildir ki, “Herkes dilediği gibi bir terim kullanabilir”, diye itiraz edebilsin. Tersine bu, “Cisim kelimesinin karşılığı olarak ortaya konulan manânın tam olabilmesi için iki parçadan meydana gelmesi kafi midir, değil midir?” tarzında (hakim) bir ihtilaftır.
Birincilerin delilleri: (Eşit olan) iki cisimden birine, bir parça daha eklendiği zaman: o, öbüründen daha fazla cisimdir (ecsem), denilir. Bir şeyin cisim olması için, o şeyin sadece iki parçadan mü-tekkeb olması kafi olsaydı, sırf bir parçanın eklenmesi sebebiyle bir

cismin cismiyyet yönünden öbür cisimden fazlalık ifade etmemesi gerekirdi.
Bu delilin doğruluğu tartışılabilir. Zira “ef’al” veznindeki “ecsem”, “büyüklük ve fazlalık” manâsına gelen “cesamet” kökünden gelmektedir. (Bir şey öbür şeyden ecsemdir, sözü, bir şey öbür şeyden daha büyüktür, demektir). “Cesüme 'ş-şey'ü” cümlesi “azume'ş-şey'ü” (bir şey büyüdü) demektir. “O cesîmdir”, “cüsâmdır” sözü, “o büyüktür” demektir. Burada bahis konusu olan sıfat değil, isim olan cisimdir.
(Bizatihi kâim olan ve) mürekkeb olmayan a'yân cevherdir. Yani cevher ne fiilen ne vehmen (ve hayalen) ne de farazi olarak bölünmeyi kabul etmeyen a'yândır. Bu manâdaki cevher cüz-i lâyetecezza (atom ve cevher-i ferd)dir [34].
Müellif Ömer Nesefî (metinde, “cevher gibi” tabirini kullandı) cevher demedi. Bunun sebebi, “mürekkeb olmayan şeyler; aklen cüz-i lâyetecezza manâsına gelen cevherden ibaret değildir” şeklinde bir itirazın ileri sürülmesinden kaçınmaktır. Zira (felsefeye karşı ileri sürülen delillerin) eksiksiz olması için ayrıca heyula, suret, mücerred nefsler ve akıllar gibi hususların da red ve iptal edilmesi şarttır [35].
Felsefeye göre “cüz-i lâyetecezzâ” manâsına gelen “cevher-i ferd”in varlığı yoktur. Bir cisim sadece heyula ile suretten mürekkeptir.

Cüz-i lâyetecezzânın var olduğunun en kuvvetli delili şudur: Hahiki bir küre gerçek manâda düz bir satıh üzerine konulsa, kürenin sadece bölünme kabul etmeyen bir parçası satıha temas eder. Zira, kürenin bir parçası değil de iki parçası satha temas etse, kürede fiilen bir çizgi var demek olur. Bu takdirde de o hakikî bir küre değildir.

Kelânıcılara göre cevher-i ferdin varlığının meşhur iki ispat şekli vardır:

1. Her ayn (madde ve unsur) sonsuza kadar bölünse, hardal tohumunun bir dağdan daha küçük olmaması gerekir. Zira her ikisinin de parçaları sonsuz (gayr-i mütenâhı, lâ-mütenahî) dir. Büyüklük ve küçüklük sadece cüz ve parçaların çokluğu ya da azlığı İle olur. Bu ise (sonsuzda değil) sadece sonunda kendini gösterir.

2. Cisim, cüz ve parçaların bir araya gelmeleri zatının gereği (ve kendiliğinden) değildir. Öyle olsaydı bu parçaların birbirinden ayrılmayı kabul etmemeleri icab ederdi. (Çünkü zatın gereği olarak cisimde mevcut olan şey başka bir âmilin tesiriyle oradan ayrılmaz. O halde cismin cüzlerinin içtima ve iftirakları lizatihi değildir). Şüphe yok ki, Allah Taâlâ, bir cismi cüz-i lâyetecezzâya varıncaya kadar ayırmaya kadir, bölme fiilini yaratmaya muktedirdir.

Tartışma konusu olan (atom ve) cüz'ün, şayet ayrılması ve bölünmesi mümkün olursa, kendisinden aczi defetmek için Allah Ta-âlâ'nm buna kadir olması lâzım gelir. (Zira Allah lizatihî mümkün olan her şeyi

yapmaya kadirdir). Eğer bu (lizatihî) mümkün değilse o zaman da iddianın ispat edilmesi icab eder.
Bunların hepsi (yani kelâmcıların en kuvvetli delilleri de, ondan sonra anlatılan iki meşhur delilleri de) zayıftır.
Birincisini ele alalım: Bu delil noktanın var olduğunu ispat eder. Noktanın var olduğunu kabul etmek, atomun var olduğunu kabul etmeyi gerektirmez. Zira noktanın mahalline hulul etmesi ve girmesi, sirayet (ve nüfuz) tarzında olan bir hulul değildir ki, noktanın bölünmezliğinden mahallinin de bölünmezliği lazım gelsin. (Onun için nokta da mahalli de bölünebilir, bölünmezlik sereyân denilen hululde değil, civar hululünde söz konusu olur).
İkinci ve üçüncüsünü ele alalım: Filozofların “cisim fiilen cüzlerden mürekkeptir ve bu parçalar da sonsuzdur”, diye bir iddiaları yoktur. Tersine onlar cisim sonsuza kadar bölünme kabiliyetine sahip olduğu görüşündedirler. Onlara göre cisimde esasen bir içtimâ (ve cüzlerden meydana gelme durumu) yoktur. (Zira onlara göre cevher-i ferd ve atom fiilen mevcut değildir ki, cisimler ondan meydana gelmiş olsun). Büyüklük ve küçüklük cisimlerde var olan miktar itibariyledir. Sonsuza kadar iftirak (cismin parçalara ayrılması) mümkündür, onun için kelâmcılann bu delili cüz-i lâyetecezzanın varlığını kabul etmeyi gerektirmez.
(Filozofların kelâmcılara yönelttikleri) karşı deliller de zayıftır. Bundan dolayı İmam Fahruddin Razi bu

meselede tevakkufa meyletmiş, kesin bir hüküm vermemeyi tercih etmiştir.
Soru: Bu meseledeki ihtilafın bir faydası ve müsbet neticesi var mıdır?
Cevap: Evet, vardır. Filozoflar tarafından ileri sürülen (bâtıl ve) karanlık fikirden kurtulmak (ve onların zararından korunmak), cevher-i ferdin (ve atomun) varlığını kabul etmeye bağlıdır. Meselâ âlemin kadim ve ezelî olduğu neticesini kabule sebep olan heyula ve suret, cismânî haşri red, semâ ve feleklerin sürekli olarak dönmelerine esas teşkil eden geometrik kaidelerin bir çoğu, semâların (miraç ve şakk-ı kamer için) yarılması ve tekrar kapanarak eski halini alması (hark ve iltiyamm inkânsiz olması) gibi felsefî görüşlerde durum böyledir [36].

2. Araz

“Araz, bizatihi ve kendi kendine kâim olmayan şeydir”
Araz başkası sayesinde vardır, sıfatın mevsûfuna mahsus olması gibi veya mekânda yer kaplaması bakımından başkasına tabidir. Nitekim bu konu evvelce açıklanmıştı. “Araz var olmak için başkasına tabidir”, sözü, bazılarının zan ve vehm ettikleri gibi, mahal olmadan arazın varlığını düşünmek imkânsızdır, manâsına gelmemektedir. Bu, sadece arazların bazılarında söz konusudur.

“Arazlar cisim ve cevherlerde hadis olur, meydana gelin Renkler, oluşumlar (ekvân), tatlar ve kokular gibi”

“Araz cisim ve cevherlerde meydana gelir”, kaydı Allah Taâlâ'nın sıfatlarının araz kavramına dahil olmasından sakınmak ve tarifin eksiksiz olmasını temin içindir, denilmiştir.

Renkler: Esas renk ikidir, beyaz-siyah. San-kırmızı ve yeşil de (beyaz ve siyah gibi temel) renktir, diyenler de olmuştur. Öbür renkler terkip suretiyle meydana gelir.

Oluşumlar: (Kevn-fesad. Ekvân cisim, madde ve unsurlarda meydana gelen) birleşme-aynlma ve hareket-sükûn gibi şeylere ekvân denir.

Tatlar: Dokuz nevidir: Acı, yakıcı, tuzlu, buruk, ekşi, mayhoş, tatlı, yağlı ve tatsız. Bunların birbirleriyle birleşmeleri itibariyle sonsuz tatlar meydana gelir.

Kokular: Bunun da birçok çeşitleri vardır, bunların özel olarak aldıkları isimler de yoktur. Doğru olarak görünen odur ki, ekvân sadece cisimlerde bulunur. (Atomlarda, unsurlarda ve cevher-i ferdde bulunmaz) [37]

.

Âlemin a'yân ve araz'dan ibaret olduğu; cisim ve cevherlerin a'yân olduğu böylece sabit olduktan sonra diyoruz ki: Bunların tümü hadistir. Bazı arazların hudûsu müşahede (ve tecrübe) ile sabittir: Sükûndan sonra hareketin, karanlıktan sonra ışığın, beyazlıktan sonra siyahlığın gelmesi gibi.

Diğer bazı arazların hudûsu delille sabittir: Yukarıda sayılan şeylerin zıdlarmda olduğu gibi yokluk halinin arız olması ve meydana çıkması gibi. (Kıyas ve delil: Var olan hareket hadistir. Zira ona yokluk arız olmaktadır. Kendisine yokluk arız olan her şey hadistir. O halde mevcut hareket de hadistir. Hareket gelince sükûn, sükûn gelince hareket yok olmaktadır). Şüphe yok ki "kıdem ademe zıddır". (Kelâm prensibi, yani ezeliyet ile yokluk birbirine zıddır). Bundan dolayı kadîm eğer vâcib lizâtihî (vacibü'l-vücûd, varlığı zaruri ve kendi kendine) ise, durum açıktır. Eğer kadîm varlık vâcib lizâtihî değilse, zaruri bir şekilde ona istinad etmesi lazım gelir. (Vacib lizâtihî olmayan bir kadîmin var olabilmesi için vâcib lizâtihî olan kadîme, mecburen dayanması gerekir). Zira kasd ve irâde ile bir şeyden meydana gelen bir varlığın hadis olması zarurîdir. Halbuki kadîm olmayı icabettiren lizâtihî vacibe dayanan kadim, varlık (sürekli olarak) kadîmdir. Malûlün illetten geri, neticenin sebepten sonra kalmasının imkânsız oluşu gibi kadîm varlık da lizâtihi kadîm olan varlıktan sonraya kalamaz.

(Kadîm olan bir şey yokoîmaz, kasd ve irâde ile kadîme dayanan bir şey hadistir. Kasd yolu ile kadîm bir varlığın, kadim olan diğer bir varlığa istinad etmesi mümkün değildir.

(Kelâmcılarla filozoflar, şu noktada ittifak etmişlerdir: Kadim olan bir şeyin fâil-i muhtar'a ve hür iradesiyle iş yapan ezelî bir varlığa istinad etmesi mümkün değildir. Çünkü bu duruma göre kadîmin fâil-i

muhtar'dan çıkmadan evvel bir kasd ve irâdenin bulunması gerekir. Böyle olan bir kadîm varlığından evvel yokluk bulunan bir varlıktır. Onun için de kadîm değil, hadistir. Kelâmcılara göre kadîm bir varlığın fâil-i muhtara istinad etmesi ve ondan sudûru caiz ve mümkün olmadığı için Allah'tan başka kadîm varlık yoktur. Felsefeye göre âlem kadîmdir, kadîm olan âlemin fâil-i muhtara istinad etmesi ve ondan sudûru imkânsız olduğu için Allah fâiî-i muhtar değil, mûcibün bi'z-zattır).

A'yân (ve maddeler) de hadistir: Zira maddeler hadis ve sonradan olan şeylerle beraber bulunur, onlarsiz değildir (ecsâm a'razdan hâli değildir). Behemehal hadis şeylerle bulunan bir şey hadistir. (Havadisten hali olmayan, hadis şeylere mahal olan şey de hadistir).

Birinci öncülün izahı şudur. Hareketsiz ve sükûnsuz madde yoktur. Bu iki şey ise hadistir. Maddenin hareketsiz ve sükûnsuz olmaması şu tarzda açıklanır: Cisim ve cevher mutlaka bir hayyizde ve mekânda oluş (kevn) halindedir. Eğer bîr cisim ve cevher daha evvel bulundukları mahalde, aynen diğer bir oluşla bulunuyorsa, o cisim sükûn halindedir. Şayet daha evvel var oldukları yerde, diğer bir oluşla bulunmuyorlarsa, aksine diğer bir mahalde bulunuyorsa, o madde hareket halindedir. “Hareket iki yerdeki iki anda iki oluştur”, “”sükûn, bir mahaldeki iki anda iki oluştur”, demelerinin manâsı budur.

İtiraz; Bir mahalde bulunan maddenin, başka bir oluştan sonra olmaması esas itibariyle mümkündür. (Bir cismin iki yerde, iki zamanda, iki oluşta veya bir yerde iki zamanda iki oluşta bulunması şart değildir): Nitekim hudüs (ve var oluş) anında durum böyledir. Bu takdirde madde ne hareket ne de sükûn halinde olur.

Cevap: Bu itirazın bize bir zararı olmaz. Zira bu duruma göre de iddiamız .kabul edilmiş olur. (Yani cisimlerin hudûsu böylece teslim ve kabul edilmiş olur,) Kaldı ki burada bahis konusu olan, üzerinde müteaddid oluşumlar meydana gelen ve bu oluşumlar üzerinden yeni çağlar ve zamanlar geçen cisimlerdir.

Hareket ve sükûnun hudûsu: Hareket ve sükûn arazdır, baki ve devamlı değildir. “Bir halden başka bir hale intikal etmekten” ibaret olan hareketin mahiyeti, daha önce başka bir şeyin (ve hareketin) bulunmasını gerektirir. Bu ise ezeliyet kavramına aykırıdır.

Diğer bir sebep de şudur: Her harekette bir bitiş ve istikrarsızlık hali vardır. Her sükûnun son bulması mümkündür. Zira her cisim zarurî olarak hareketi kabul eder. Daha evvel yaptığımız açıklamalardan anlaşılmıştır ki, “yok olması mümkün olan bir şeyin kadim olması imkânsızdır” (Ademi caiz olanın kıdemi imkânsızdır).

îkinci Öncülün izahı da şudur: Hadis şeylerden hâli olmayan bir varlığın ezelde mevcut olduğu kabul edilse, hadis şeylerin ezelde var olduklarını kabul

etmek lâzım gelir. Bu ise imkânsızdır. Burada birkaç mesele vardır:

Birinci mesele: A'yânın, cisim ve cevherlerden ibaret olduğunu gösteren bîr delil yoktur. Esas itibariyle mekânda yer kaplamayan ve bizatihi mümkün olan bir şeyin varlığı imkânsız değildir. Filozofların var olduğunu söyledikleri nıüreccet nefs ve akıllar gibi.

Cevap: Burada ispatlanmak istenen iddia, mevcudiyeti delille sabit olan mümkün varlıkların hudûsudur. Bunlar da mekânda yer kaplayan a'yân ile arazlardan ibarettir. Mücerred varlıkların mevcudiyetini ispat için ileri sürülen deliller -bu konuda geniş malumat veren eserlerde açıklandığı gibi- eksiktir.

İkinci mesele: Anlatılan şeyler, bütün arazların hadis olduğunu göstermez. Çünkü birtakım arazlar vardır ki, onların hudûsu da zıdlarının hudûsu da müşahede (ve duyu organları) ile idrâk edilmez. Meselâ semâlarda var olan ışıklar, şekiller ve uzamalar (imtidâdât) gibi.

Cevap: Bu hususun, ispatlanmak istenen maksada bir zararı yoktur. Zira a'yânın hudûsu, zarurî olarak arazların hudûsunu da beraberinde getirmektedir. Şüphe yok ki, arazlar a'yansız kâim olmaz.

Üçüncü mesele: Ezel, özel bir halden ibaret değildir ki, cisimlerin orada var oluşundan, hadis şeylerin de orada mevcud olmaları lazım gelsin. Aksine, “Ezel, evveliyetin olmaması” veya “mazi yönünden takdir edilen sonsuz bir zamana kadar varlığın kesintisiz uzayıp gitmesidir”, diye tarif edilir. “Hadis hareketler ezelîdir” demenin manâsı şudur: “Hiç bir hareket

yoktur ki, sonsuzluğa varıncaya dek ondan evvel başka bir hareket mevcut olmasın.” Filozofların görüşü işte budur. Onlar, hareketin parçalarından hiç bir parçacın kadim olmadığını kabul ederler. Ancak burada söz konusu olan harekettir, (Yani hareketin nevi ve cinsidir).

Cevap: Mutlakın, sadece cüz'înin zımnında bir varlığı mevcuttur. Herbir parça hadis olmakla beraber, mutlakın (ve bütünün) kadim oluşu tasavvur edilemez.

Dördüncü mesele: Her cisim bir hayyiz (ve mekân) da bulunsa cisimlerin sonsuz olmaları lazım gelir. Çünkü “Hayyiz (mekân), kuşatan bir şeyin, kuşatılmış bir şeyin dış sathına temas eden iç sathıdır”.

Cevap: Kelâmcılara göre hayyiz, (hakikî değil) mevhum bir boşluk olup cisim tarafından işgal edilir, cismin boyutları bu boşluğa nüfuz eder.

Âlemin muhdes ve hadis olduğu sabit olmuştur. Malumdur ki her muhdes için bir muhdis zarurî olarak lazımdır. Bu zaruret, tercih yapan bir zat olmadan (varlığı da yokluğu da eşit olarak) mümkün olan bir şeyin iki tarafından birinin tercih edilmesinin imkânsız oluşu gibi bir zarurettir. Durum bu olunca, âlemin de bir muhdisi mevcut olduğu sabit olmuştur.

“Âlemin muhdisi (Mucidi, Mübdi'i, Muhteri'i, Sâni'i ve Halikı) Allah Taalâ'dır”

Varlığı zatından olan, var olmak için hiç bir şekilde diğer bir .şeye muhtaç olmayan (uluhiyetle muttasıf bulunan vacibü'l-vücûda ye) zarurî varlığa Allah denir. Allah'ın varlığı zarurî değil de mümkün olsaydı,

âlemden sayılması ve âlem kavramına dâhil olması gerekirdi. (Zira âlem mümkündür). Bu takdirde âlemin muhdisi ve mebdei, yani âlemin yaratıcısı ve kendisinden başladığı bir illet (ve prensip) olmaması gerekirdi. Halbuki âlem, mevcudiyetinin mebdei ve illeti olan varlığa alâmet teşkil etmeye elverişli olan herşeyin ismidir [38].

Su sözün manâsı da buna yakındır: Mümkün olan tüm varlıkları mebdeinin vacib ve zarurî varlık olması şarttır. Eğer bu varlık da mümkün varlıklardan kabul edilse, mümkün varlıkların mebdei (illeti ve prensibi) olmazdı.

Yukarıdaki delil, teselsülün iptaline ihtiyaç kalmadan Allah'ın varlığının delilidir, zannına bazan kapılanlar olmuştur. Fakat durum Öyle değildir. Aksine, yukardaki sözlerle, teselsülün bâtıl olduğunu gösteren delillerden birine işaret edilmiştir. Bu delil de şudur: Mümkün varlıklar silsilesi ve zinciri, birbirine eklenerek sonsuza kadar gitseydi, bu, müstakil bir illetin varlığına muhtaç olurdu. Bu illetin, silsilenin tamamı veya bir bölümü olması mümkün değildir. Zira bir şeyin kendisinin illeti ve kendi illetlerinin illeti olması imkânsızdır. Aksine illetinin haricinde olması gerekir. İşte bu illet (varlığı zarurî olan Allah manâsına gelen) Vâcib varlıktır. (Mümkünler) silsilesi burada son bulur.[39]

Burhân-ı Tatbikî

Teselsülün bâtıl oluşunu gösteren ve ispat eden en meşhur delillerden biri “burhân-ı tatbik” (iki sonsuzu birbiriyle çakıştırmak) delilidir. Bu delil, şu şekilde ifade edilir: Son ma'lul (netice ve eser) den itibaren sonsuza doğru giden bir (illet-ma'lûl) silsilesinin mevcut olduğunu farzedelim. Sonra birinci silsilenin başladığı noktadan – meselâ- bir sayı evvel (Birinci silsileyi ikinci silsileden bir eksik kılacak şekilde) sonsuza kadar uzanan diğer bir (illet-ma’lûl) silsilesinin var olduğunu farzedelim [40]. Sonra birinci silsilenin ilk ma'lulünü ikinci silsilenin ilk malûlü; birinci silsilenin ikinci malûlünü ikinci silsilenin ikinci malûlü... hizasına getirerek iki silsileyi birbiriyle çakıştıralım, (tatbik). Şayet birinci silsilenin herbirine (her bir illete ve malûle) karşılık, ikinci silsilede de bir illet ve malûl vardır, denirse, eksik (olan İkinci silsile) fazla olan (birinci silsile) gibi olur. Bu ise imkânsızdır. Eğer eksik fazla gibi olmazsa; ikinci silsilede karşılığı bulunmayan bir şey, birinci silsilede vardır, demektir. O halde ikinci silsile (bir noktada) biter ve sona erer. Bundan, birinci silsilenin de sona ermesi lazım gelir. Zira ilk silsile, ikinci silsileden sadece “sonlu” (belli ve sınırlı) bir ölçüde fazladır. “Sonlu” dan “”sonlu bir ölçüde” “fazla” olan şey de zaruri olarak sonludur. (Mütenahidir, namütenahi ve gayr-ı mütenahi değildir) .

Burada anlatılan burhân-ı tatbik, sadece (dış) varlıklara uygulanır. (Daha doğrusu haricî varlığı bulunan şeylere farazi olarak uygulanır). Sırf vehim (ve hayalî) olan hususlarda tatbik edilmez. Çünkü bu gibi yerlerde uygulanması halinde vehmin kesintiye uğ-ramasıyle, o da biter. Onun için burada, "Birden başlayıp sonsuza kadar giden bir sayı silsilesini, iki rakamından başlayıp sonsuza kadar uzanan diğer bir sayı silsilesiyle çakıştırmak" gibi sayı mertebe ve silsileleriyle ilgili bir itiraz öne sürülemez. Aynı tarzda, "Allah'ın bildiği şeyleri gücü yettiği şeylerle çakıştırmak" (Allah'ın malumatını makduratı ile çakıştırmak) suretiyle -zira her ikisi de sonsuz olmakla beraber birincisi ikincisinden çoktur- (çünkü kendisi gibi bir Allah yaratmanın bizatihi imkânsız olduğunu bilmekle beraber bu onun makdûru değildir) bir itiraz yapılamaz, karşı bir delil ileri sürülemez.

İtiraza mahal olmamasının sebebi şudur: Sayıların ve ilahî malumat ile makdûrâtm sonsuz oluşunun manâsı, "Bunlar, daha fazlası düşünülmeyecek ve üzerine ilave yapılmayacak bir sınıra kadar varmaz" demektir. Bu, "Sonsuzluk varlığa girer ve sığar demek değildir. Zira bu husus imkânsızdır.[41]

---

[1] Akâid ilmine, İlm-++i tevhid ve sıfat, îlm-i ûsvl-i dîn, llm-î kelâm... gibi isimler de verilir.

[2] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 91-92.

[3] Dinî ve islâmî hükümler ana hatlanyle üç çeşittir:

1. İtikadî hükümler. (Ahkâm-i itikadiyye). Bunlar inanç konusu olan hususlardır. Allah'a, sıfatlarına, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına ve âhiret gününe iman etmek gibi. İtikadî hükümlerin bir kısmında kesin ve açık olan aklî deliller aranır. Allah ve sıfatları konusunda olduğu gibi. Diğerinde, akıl nazarında imkânsız olmamak şartıyle Kur'an ve sahih hadislerde haber verilen hususları kabul ve teslim etmek esas alınır. Gayb âlemi, melekler ve ahiret gibi konularda olduğu gibi.

İtikadî hükümler, başka bir bakımdan iki nevidir:

I. Kesin olan itikadî hükümler: Allah'a, Allah'ın birliğine, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve âhiret gününe iman, gibi hususlar bu bölüme girer.

Bu nevi itikadı hükümlerin beş temel Özelliği vardır:

Birincisi: Kat'iyet ve yakın aranır. Şek ve şüphe burada inkâr ve küfür sayılır.

İkincisi: Bu hükümler apaçık ayan ve aşikardır. Mübhem, muğlak ve müşkü değildir.

Üçüncüsü: Bu hükümler bir bütündür, bölünme (tecezzi) kabul etmez, bir küldür. Biri olmazsa öbürleri de mevcut olmaz.

Dördüncüsü: Bu hükümler, ezelî, ebedî ve sabit hakikatlardır. Nesh, tebeddül, tağayyur ve tahavvül kabul etmez, Peygamberden peygambere, ümmetten ümmete göre değişmezler, Hz. İbrahim ve ümmeti neye inanmakla mükellef ise Hz. Peygamber ve ümmeti de ona iman etmekle mükelleftir.

Beşincisi: Müslüman olmak için bu hükümlerin kalbte tasdik ve kabul edilmiş şeklinde bulunması şart ve zarurîdir. Amelî bir hükme riayet etmemek küfrü gerektirmez ama bu çeşit bir itikadı hükme sahip olmamak küfrü icab ettirir.

2. Zannî olan itikadı hükümler: Bazı itikadı hükümler kat'i ve açık değildir. Onun için bu gibi itikadı hükümlere belli bir biçimde inanma mecburiyeti yoktur, meselâ Maturidî itikadına göre

peygamberlikte erkeklik şart, Eş'arî itikadında şart değildir. Bir müslümanın bu iki şıktan birine inanması itikadına zarar vermez. Eş'arîlikle Maturidîlik arasındaki bu nevi itikadı farkların sayısı elliden fazladır. Zeydiye, Ca'feriye ve Mutezile ile Sünnî kelâmuiları arasındaki itikadî farklar da kesin değildir. Onun için bu mezhep mensuplarına kâfir, zındık ve münkir demek kesinlikle caiz değildir. Zira onların da akidelerini dayandırdıkları birtakım nakli ve aklî deliller mevcuttur. Kat'î olan. itikadî hükümlerin yukarda geçen beş özelliği, zannî olan itikadı hükümlerde aranmaz.

II. Amelî hükümler: Bunlar amel, fiil, ibadet ve taat konusu olan hükümlerdir. Namaz, oruç, hac, zekat, cihad, tebliğ... gibi. Bunların da kat'î ve zannî çeşitleri vardır. Meselâ kurban kesmek ve vitir namazı kılmak zannî olan amelî bir hükümdür.

Amelî hükümler: **a)** ibadetler, **b)** Dünyevî muameleler, **c)** Evlenme ve boşanmalar, **d)** Miras hukuku ve farâiz, **e)** Ukûbât ve cezalar gibi nevi-lere ayrılır, fıkıh ve fıkıh usûlü bu gibi konuları tetkik eder.

III. Ahlakî, vicdanî ve kalbi hükümler: İnsanda doğuştan mevcut olan riya, ucb, cimrilik, korkaklık, yalancılık, aldatıcılık gibi kötü huyların yok edilerek yerlerine ihlas, tevazu, cömertlik, cesaret, doğruluk ve istikâmet gibi güzel huyların nasıl konulacağından bahseden bu ilme tasavvuf adı da verilmektedir.

Kelâm ilmi, akıl, nazar, kıyas, muhakeme, istidlal, delil ve ispattan bahseder. İslâm, düşüncesini verimli ve faydalı hale getirir. Tasavvuf! ahlaktan, faziletten, insanlıktan, sevgiden kalbten ve vicdandan bahseder. Verimli, zengin ve faydalı bir gönül müslüm anlığını meydana getirir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, I, 22 (İst. 1341/1922).

[4] İslâm mezhepleri Ehl-i bid'at ve Ehl-i sünnet diye ikiye ayrılmaktadır. Haricîler, Kaderiye, Cebriye Mutezile, Şia ve Mücessime birinci gruba, Selefiye, Eş'arîye ve Maturidiye ikinci kı.sma girmektedir, Ehl-i sünnetle Ehl-İ bid'at arasındaki farklar kısaca şu şekilde özet-. lenebilir:

1. Ehl-i sünnet, Hz. Peygamber'in ve sahabenin geleneklerine bağlıdırlar. Onların izinde olmayı kendilerine yol olarak seçmişlerdir. Bundan dolayı sünnetçiler ve gelenekçiler adını almışlardır.

Ehl-i bid'at ise sünnetten çok kendi uydurmaları olan fikir ve inançlara bağlanırlar. Bid'at da kelime olarak sonradan uydurulan şey demektir.

2. Ehl-i sünnet âyet ve hadisleri kendi şahsî görüşlerine göre te'vil etmez, Allah ve Resûlü'nün âyet ve hadisten kasdettikleri manâya uymaya çalışırlar. İhtida' değil ittiba esastır.

Ehl-i bid'at ise âyet ve hadisleri kendilerine göre te'vil ve tefsir ederler. Batmiler ve Mutezile, âyetin zahirini terkederek başka manâlar ararlar. Bu yüzden Ehl-i heva diye isimlendirirler.

3. Ehl-i sünnet, Haricîler gibi tamamen zahire de bağlı değillerdir. Nasları te'vil etmemekle beraber, nasîarm ruhuna ve özüne de ehemmiyet verirler. Yani zâhirbâtın dengesini muhafaza etmeye çalışırlar. Haricîlerde olduğu gibi bazı Ehl-i bid'at mezhepleri âyetlerin tümünü zahirine göre değerlendirirler, bunun, için de birçok noktada dalâlete düşerler. Bunlara zâhirperest denir.

4. Ehl-i sünnet, ümmetin bütünlüğüne ve ayrılmazlığına büyük değer verirler, tefrikaya karşı çıkarlar. “Müslümanım” diyen herkesi müslüman kabul etme taraftarıdırlar. Ehl-i bid'at mezheplerinin büyük bir kısmı kendi mezhebinde olmayanları müslüman kabul etmez, küfürle itham eder. Bu yüzden, Ehl-i firkat diye de isimlendirilirler.

5. Ehî-i sünnet mezhepleri umumiyetle müsamahalıdırlar. îtikadlarım kimseye zorla kabul ettirmeye çalışmaz, kendinden olmayanları tekfir etmemeye çalışır, onların öldürülmelerini veya esir edilmelerini asla caiz görmez. Bununla beraber tarih içinde Ehl-i sünnet mezheplerinden taassuba kaçanları da olmuştur. Bu durum Ehl-i sünnetin faydasına olmamıştır.

Ehl-i bid'at mezhepleri umumiyetle mutaasıptırlar, kendi dışındakileri tekfir ederler.

6. Yabancı din ve felsefelerin tesiri Ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerini temelden değiştirmemiştir. Onlar bu yabancı düşüncelerden istifade etme yolunu seçmişlerdir.

Ehl-i bid'at mezheplerinden Haricîler eski Arap telakkilerinin, Şiîler Iran kültürünün, Mutezile ise Yunan felsefesinin tesirinde kalmış ve bu tesirler altında birçok îslâmî inanca ters düşmüşlerdir.

7. Ehl-i sünnet mezhepleri ashaba sövmez, saygısızlık göstermez, kafir demez, aksine büyük bir saygı besler.
Ehl-i bid'at mezheplerinden Haricîler, güler ve Mutezile ashabdan bazılarını tekfir eder, onlara söver ve lanet okurlar.

[5] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 93-96.

[6] Gazali(öl.505/llll)den evvelki kelâmecılara kudema (eski) kelâmcılar, ondan sonraki kelâmcılara muteahhirîn (sonraki) kelâmcilar adı verilmektedir. .
Eski kelâmcılarla sonraki kelâmcılar, usûl ve muhteva bakımından birbirinden çok farklıdır. Kelâm zaman geçtikçe Meşşaî felsefesine daha çok yaklaşmış, hatta ondan ayırdedilmez hale gelmiştir. Nitekim bu husus az aşağılarda müşahede edilecektir.

[7] Mutezile ismi, Vasıl b. Ata ve taraftarlarına Sünnîlerce verilmişti. Mutezile kendi mezhebine, "Ehl-i adl ve "Ashab-ı tevhid" adını veriyor. Sünnîlere ise "Mezheb-i âmme" (Halk mezhebi) adını takıyordu. Sünnîlere "Haşeviye" dediği de oluyordu. Mutezilenin bu adı almasını daha başka şekilce izah eden kaynaklar da vardır.

[8] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 97-98.

[9] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 99.

[10] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 99-100.

[11] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 101-102.

[12] Bilgi teorisi (Marifet nazariyesi, Epistemoloji) bahsi, kelâma felsefeden geçmi§tir. Burada bilgi teorisi ile ilgili sadece iki felsefî ekol bahis konusu edilmiştir:
1. Dogmatizm (İkâniye, Cezmiye, Nassiye). Bunlar itiraz ve reddedilmesi İmkânsız bazı bilgilerin ve gerçeklerin var olduğunu kabul

ederler, îlk filozofların kanaati budur. Kelâm kitaplarında “Hak ehli” denildiği zaman bunlar anlaşılır. Kelâmcılar da esas itibariyle dogmatik sayılırlar. Dogmatizmin zıddı Sophîsme, Scepticisme, Pyrrohonisme ve eriticisine (Hisbâniye, Reybiye, Ehl-i şek ve întikadiye) gibi felsefî mekteplerdir.

Safsata ve mugalataya dayanan Sophisme, Sokrat'tan Önce birçok filozof tarafından savunulmuş ve bu görüşler Piron'da sistemlegerek Scepticisme halini almıştı.”İnsan her şeyin ölçüsüdür”, diyen eski Yunan filozofu Protarogas Indiyedendir.

“Her müetehid isabet halindedir”, diyen bazı fıkıh âlimleri de bilgilerin ve hakikatlann -ictihad konusu olmak şartiyle- kişilere tabi olduğunu kabul etmişlerdir.

Kelâm âlimleri Sophisme ve Scepticisme şiddetle ve kararlı bir biçimde karşı çıkmışlardır. Zira kelâmcılar âlem ve kâinat dediğimiz dış dünyanın hakiki ve reel bir varlığa sahip olduğuna, bu dünyanın tamamı nı ve künhünü doğru bir şekilde bilmek ve kavramak mümkün olmasa bile, dış dünyadaki eşyalardan bazıları hakkında doğru, sağlam, gerçek, değişmez ve kesin bilgi sahibi olmanın mümkün olduğuna inanırlar. Bu gerçek dünyadan ve onunla ilgili birtakım kesin bilgilerden - hareket ederek âlemin yaratıcısına ulaşmaya çalışırlar. Bu âlem; sebep, illet, sanatkâr, hâlık ve muhdis olarak kabul edilen Hakk Taâlâ' nın neticesi, ma'lûlu, eseri, mahlûku ve muhdesi olduğuna itikad ederler. Eser ve eserle ilgili şeyler hakkındaki bilgimiz kesin olmaz da şüpheli olursa Allah'ın varlığını aklî delilerle ispat etmek imkânı ortadan kalkar. Onun için îsbât-ı vacıb konusunda yapılacak ilk ve en Önemli şey şübheciliği red ve iptal etmektir.

Ömer Nesefî ve Taftazânî'nin eserlerine sofistleri ve septikleri reddetmekle başlamalarının sebebi budur.

Şu bir, gerçektir ki, bütün dinler için sofist ve septik adı verilen şüpheci düşünce her zaman en büyük ve en ciddi tehlike olmuştur. Onun için sâdece müslümanlar değil, bütün din mensupları bu düşünce tar-zıyle sürekli olarak mücadele etmişlerdir.

Bk. Fennî İsmail, Lugatçe-i felsefe, (İst. 1341/1922); s. 613, 647. îzmir-İİ, a.g.e., I, 62.

[13] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 102-105.

[14] Tarifte: Manâlar arasındaki farkı temyiz..., şeklinde bir kaydın konulmaması duyu idrâklerini tarifin dışında bırakmamak içindir. Tezad ve tenakuz, tasavvurlarda değil, tasdik ve hükümlerde olur. îslâm âlimleri ilmî yani kelâmı manâdaki bilgiyi çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir. En fazla rağbet gören tarif şudur: "İlim, öyle bir sıfattır ki, onunla muttasif olan kişiye, bilinmesi imkân dahilinde bulunan şeyler şüphe görtürmez bir şekilde anlaşılır ve kavranır hale gelir". Fahrüddin Razî'nin tarifi: "İlim, vakaya mutabık olan kesin inançtır". Tarifteki "Cazim ve kesin" kaydı "zıddına ihtimali yoktur", manâsına geldiği için "zan" ilim sayılmaz.
"Vakıaya uygun", cehl-i mürekkebi tarifin dışında bırakır. Zira mürekkeb cehalet her ne kadar kesin bir inanç ise de vakıaya mutabık değildir. (Bir şeyi bilmemeye cehl ve cehalet, bilmediğini de bilmemeye cehl-i mürekkeb denir).
Sabit, kararlı ve değişmez olmayan fakat vakıaya uygun düşen kesin inanç manâsına gelen isabetli ve doğru taklid» de ilim sayılmaz, tarifin dışında kahr. Bk. İzmirli, a.g.e, 1. 128.
Kelâmın esas gayesi, kendi görüşlerini sağlam, sabit, değişmez, kesin ve dosdoğru bilgilere dayandırmak olduğu için zannî ve taklidi bilgilere bu ilimde itibar edilmez. Delâlet veya subût veyahut da hem delâlet, hem de subût yönünden kesin olmayan bütün naslar, rivayetler ve nakiller kelâmda delil olarak kabul edilmez ve kullanılmaz. Bu özelliği ile kelâm geniş ölçüde Selefiye mezhebinden ayrılır. Zira Selefîler, sübutu kesin olmayan çok sayıdaki âhâd haberleri itikadı konularda delil olarak kabul ettikleri halde kelâm âlimleri bu görüşe katılmazlar. Sahih bile olsa âhâd haber ve hadisleri kelâmda ve itikadı konularda çok hakli olarak delil ve ölçü olarak kabul etmeyen kelâm âlimleri, bu çeşit hadislerin fıkıhta ve anıelî-ahlakî konularda delil olabileceğini kabul ederler. Kelâmda sadece mütevatir olan ve ayın zamanda delaleti de açık ve kesin olan hadisler delil olarak kabul edilir. Halbuki bu nitelikteki hadislerin sayısı çok az ve pek nadirdir. Bundan dolayıdır ki, kelâm

kitaplarında çok az hadise raslanır. Bu durum kelâmın nakîî ilim olmayıp aklî bir ilim oluşunun tabiî ve kaçınılmaz bir sonucudur.

[15] Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularına havass-ı zahire, buna karşı içe dönük olan müşterek hisse, vehme, hayâle, mutasarrifeye Ve hafızaya havass-t bûtina âdı verilmektedir. Bâtınî hisleri kabul edenler, filozoflardır, kelâmcılar bunlara itibar etmezler.

[16] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 105-108.

[17] Beş duyu organı denilen kulak, göz, burun, dil ve deri hakkında biyoloji, fizik ve tıbla ilgili eserlerde çok daha geniş, sıhhatli ve yeni bilgiler mevcut olduğundan bu konu üzerinde açıklama yapmada fayda görmüyoruz. Bu konu hakkında daha geniş ve doğru bilgi sahibi olmak isteyenlerin bu kaynaklara başvurmaları gerekir.

[18] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları:108-110.

[19] Mütevatir bir haberin kesin bilgi vermesi için üç şart vardır:

1. Haberi verenlerin yalan üzerine birleşmeleri ve anlaşmaları aklen ve âdeten imkansız olacak.
2. Verilen haber bizatihi ve esas olarak imkânsız olmayacak. Aklen mümkün olan hususlarla ilgili olacak.
3. Verilen haher, his, tecrübe ve müşahede ile bilinen cinsten olacak. Nazarî ve teorik olmayacak, delile ihtiyaç gösteren cinsten bulunmayacak. Ayrıca tevatür sayısı her dönemde kesintisiz bir şekilde mevcut olacak.

Din, mezhep ve felsefe arasında tartışma konusu olan nazarî konularda tevatür bahis konusu değildir. Mezhep mutaassıplarının, kendi mezheplerinin esasları hakkında ilk müslümanlar arasında icma ve ittifak bulunduğunu, konu ile ilgili olarak nakledilen haberlerin tevatür derecesine ulaştığını iddia etmeleri akıl ve ilim dışı bir inanç ve görüştür

[20] Haber-i âhâd, Hz. Peygamber'den bir kişinin, ondan da bir kişinin... işittiği haberdir. Bk. Cürcanî, Tarifat,
Mütevatir olmayan meşhur ve âhâd haberler kelâm ilminde kesin delil değildir. Bk. îzmirli, a.g.e. 1. 57.

[21] Buharı, Tefsir, B. 3; Müslim, Ahdiye, 1. Bu hadisin mütevatir olduğundan bahsedilir.

[22] Zarurî ilim, Duyu organlarının ve aklın doğrudan doğruya apaçık olarak kavradığı bilgilerdir. Bir bütün kendi parçasından büyüktür, ateş sıcaktır gibi.
İstidlâlî ilim, bir delile ve ara bir fikre başvurularak, doğrudan değil, dolaylı olarak elde edilen bilgilerdir. “Allah âlemin muhdisidir”, hükmünün, “âlem hadistir, her hadisin bir muhdisi vardır, şu halde âlemin muhdisi de'Allah'tır” gibi bir kıyas yoluyla kabul edilmesi gibi. iki türlü istidlal vardır: 1.Burhan-ı innî: Ma'lûlden illete, eserden müessire, sanattan sanatkâra ve neticeden sebebe intikal etmek. Bir dağın ardından dumanlar yükseldiğini gördüğümüz zaman orada ateşin mevcut olduğuna istidlal etmemiz gibi. Âlemin varlığım Allah'ın mevcudiyetinin delili ve şahidi olarak değerlendirmemiz de böyledir. Kelâm ilminin temeli bu nevi istidlaldir. (îndüksiyon, istikra).
2. Burhan-i limmî: İlletten ma'lule, müessirden esere, sanatkârdan sanata ve sebepten neticeye intikal etmek. Bir gece gördüğümüz ateşin, dumanının da olacağına hükmetmemiz gibi. Bu delil daha çok Se-lefiyede ve Sûfiyede kullanılmıştır. (Dedüksiyon, Ta'lil).
İstidlali bilgilere nazarî bilgi adı da verilir. Bk. îzmirli, a.g.e. I, 58; Sırrı Paşa, Nakdu'l-kelâm, s. 36.

[23] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 110-115.

[24] Filozoflara dayanan kelâmcılar akim, heyulâî akıl, bi'l-meleke olan akıl, bi'l-fiil olan akıl ve Müstefad olan akıl gibi düşünce nevilerinden bahsederler.

[25] Sümeniye veya Sameniye bir nevi Hind sofistleridir. Bk. Ülken H.Z., İslâm felsefesi tarihi, s. 49 (İst. 1957).

[26] Nazarî aklın tabiatötesi (maverayı tabiat, maba'dettabia, metafizik) konularda verdiği hükümlere güvenilemeyeceğini ileri süren bazı Selefüer ve sûfîler de bu noktada kelâma karşı çıkmışlardır. Alman filozofu Kant da Allah'ın varlığının nazarî akıl (akl-ı mahz) ile kabul edilemeyeceğini, akl-ı ameli (pratik akıl) ile kabul edileceğini savunmuştur. Metafiziğe yapılan en kuvvetli ve en sürekli itirazlar, "ilahiyatçılar metafizik konularda durmadan ihtilaf ediyorlar, birbiriyle çelişen açıklamalar yapıyorlar, şayet bu sahada saf ve nazarî akılla bir gerçeğe ulaşmak mümkün olsaydı, bu durumun mevcut olmaması gerekirdi.."şeklindedir. Kelâmcılar, ilahiyatçı filozoflar gibi metafizik konularda birtakım hakikatlerin mevcut olduğunu, bu gerçeklerin nazarî akıl ve istidlallerle bilinebileceğini ısrarla savunmuşlardır,

[27] Kıyasın tatbik konusu olan beş sanat şunlardır: Burhan, cedel, hatabe, şiir, safsata. Kıyas ve istidlal vasıtasıyle bir bilgi elde etmenin ve bir gerçeği öğrenmenin yolu bu beş sanattan biridir. Bir kıyasla, yukardaki beş neticeden birine ulaşmak, kıyasta kullanılan mukaddem ve öncüllere göre değişir. Kaziye ve önermelerin muhtevasını teşkil etmesi bakımından öncül olarak kullanılan kaziye ve Önermeler yedi çeşittir.

A,Yakîniyât: Kesin hükümler ihtiva eden önermelere yakîniyat adı verilir. Bunlar da iki nevidir: Bedîhiyat, nazariyat.

I. Bedîhiyât: Bir hükmün ve kaziyenin doğruluğu, hiç bir delile muhtaç olmadan kabul edilecek kadar akla açık olursa, bu nevi önermelere bedîhiyât {apaçıkçılık, aksiom) adı verilir. "Bütün, parçasından büyüktür" hükmü gibi. Bu çeşit önermelerin altı çeşidi mevcuttur.

a) Evveliyat: Zihnin vasıtasız olarak kabul ettiği önermelerdir. "Bir, ikinin yarısıdır", "toprak ateş değildir", gibi.

b) Fıtriyât: Zihnin, ara ve orta bir terim vasıtasıyle doğruluğunu apaçık olarak kabul ettiği önerme ve hükümlerdir. "Dört çifttir", gibi. Dördün çift olduğunu anlayabilmek için, bu sayının ikiye bölünür ni-

telikte olup olmadığım, ara ve orta bir terim olarak gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Bu çeşit bilgiler, doğuştan insanda var olduğu için fıtriyât denilmiştir.

c) Müşahedât: Duyuların doğrudan doğruya idrâk ettikleri hükümlerdir. Bu idrâk dıştaki beş duyu (havass-ı zahire) yolu ile hasıl olursa, "Hissiyat, içteki duyular (havass-ı bâtına) vasıtasıyle hasıl olursa, vicdaniyât adını alır. Batınî beş his: müşterek his, vehm, hayal, mutasarrife, hafıza.

Hissiyata misâl: "Güneş ışık verir, kar soğuktur".

Vicdaniyata misâl: "Kişinin aç, susuz ve elemli olduğunu bilmesi..."

d) Hadsiyât: Gizli ve hızlı, fakat doğru bir kıyasla zihnin süratle neticeye intikal etmesi ve sonucu derhal sezmesidir. Misâl: "Ay ışığını güneşten alır".

e) Mücerrebât: Tecrübe ile öğrenilen kesin hükümlerdir. Misâl: "Şarap insanı sarhoş eder".

f) Mütevatirât: Akıl için imkânsız görünmemesi şartıyle, yalan üzerine birleşmeleri âdeten imkânsız olan bir topluluğun verdiği haberler de kesinlik ifade eder. Misâl: "Mekke vardır".

İlk iki çeşit bedîhiyata, "bedîhiyat-ı akliye", ikinci iki çeşit bedihiyata ise "bedîhiyat-ı hissiye" denir.

II. Meşhûrat: Ya bütün insanlar veya insanların büyük bir kısmı tarafından doğru olarak kabul edilen öncüller ve hükümlerdir. Herkes tarafından iyi kabul edilen önermeler: "Adalet iyidir, zulüm kötüdür". Bir kısım insanlar tarafından muteber sayılan önermeler: Dinî, kavmi ve millî gelenek ve görenekle ilgili olarak söylenen vecizeler.

III. Müsellemdi: Bir tartışmada hasım durumunda bulunan iki tarafın da doğruluğunu kabul ve teslim ettikleri önermelerdir: "Hz. Muhammed semâya nasıl çıktı? diye itiraz eden bir Hıristiyana bir müslümanın, "Hz. İsa nasıl çıktıysa Öyle", demesi gibi.

Harikulade haller her iki din mensuplarınca da mümkün ve vaki görülmektedir. '

IV. Mukbûlât: Otorite ve salahiyetli kabul edilen kişilerin sözleri. Hz. Ali: "Adalet mülkün temelidir", "bana bir harf Öğretenin kulu olurum".

V. Zanniyât: Zan ve tahmine dayanan hükümlerdir. Gece dolaşan bir adam için, "Bu hırsızdır", denmesi gibi.
VI. Muhayyeldi: Doğru olmadıkları bilindiği halde sırf neşe vermek veya nefret uyandırmak için söylenen sözler: "İçki akıcı bir yakuttur", "bal iğrenç bir kusmuktur".
Fakat daha ziyade hayal gücüne dayanarak şair ve ediblerin yaptıkları temsil ve teşbihlere muhayyelât adı verilmektedir.
VII. Vehmiyût: Kuruntuya dayanan hükümlerdir. Görünen varlıklara bakarak, "her varlık mekânda yer tutar", demek ve Allah'ın da mekânı olduğunu söylemek gibi.
Yedi çeşit önerme (kaziye ve mukaddime) ve hükme göre beş sanat şu şekilde meydana gelir:
1. Burhan ve hüccet: Öncülleri yakîniyât yani bedîhiyât ve nazariyat olan kıyastır. Verdiği bilgi yakın ve kat'iyet ifade eder.
2. Cedel (diyalektik): Öncülleri meşhûrat ve müsellemat olan kıyastır. Gayesi ikna ve tatmindir. Kelâmda burhan ve cedel geçerlidir.
3. Hatabe veya Hitabe: Öncülleri makbûlât ve zanniyât olan kıyastır Gayesi vaaz, nasihat ve öğüttür. Tasavvufta, irşaddâ ve vaazlarda bu çeşit delil ve kıyaslar kullanılır.
4. Safsata: Öncülleri vehmiyat olan kıyastır, kasten yapılırsa buna mugalata denir.
5. Şiir: Öncülleri muhayyelât olan kıyastır.
B. Nazariyat: Akıl tarafından kesin olarak kabul edilmeleri için bir delile (kıyasa ve istidlale) ihtiyaç gösteren önermelerdir: "Âlem hâdistir". Bu önermenin doğruluğunu ispat eden kıyas ve delil şudur: Âlem (müteggayir ve) değişkendir (Kübra, büyük öncül). Her değişken hadistir. (Suğra, küçük öncül).
O halde âlem sonradan olmadır. (Netice, dava, matlub-ı haber). Kelâm ilminde bu çeşit nazarî ve teorik kıyas ve hükümler çok geniş olarak kullanılır. Hatta geniş ölçüde kelâm, tamamiyle nazarî hükümlerden ibarettir. Bazan nazariyecilik spekülasyon haline gelir. Felsefe kendi bilgi sisteminin burhana ve delile dayandığım ileri sürer. Fakat kelâm bunu reddederek kendilerinin ehl-i burhan olduğunu ileri sürer. Aslında mantık kitaplarında mevcud olması lazım gelen bu bilgilere Cürcanî'nin Mevâkıf şerhi, Taftazânî'nin

Makâsıâ. şerhi gibi eserlerde geniş yer ayrılmıştır. Bu hususları iyice bilmeden kelâm tam olarak anlaşılmaz.

[28] el-Bidâye mine'l-Kifâye fî usûli'd-din, Nureddin Ahmed b. Mahmud Sabûnî'nin eseridir. Bu eser evvela 1969'da Mısır'da daha sonra 1979'da Bekir Topaloğlu tarafından Ankara'da Matûridî akaidi adiyle neşr edilmiştir. Katip Çelebi Keşfu'z-zunûn'da (bk. I, 229) Ebu Turab İbrahim b. Abdullah'ın el~Bidâye fi'l-kelâm isimli bir eserinden de bahseder. Taftazânî, Sabûnî'nin fikirlerini, kısaltarak ve özet olarak nakletmiştir.

[29] Kelâm ilminde sadece peygamberlerin ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edilir. îlham, feyz yolu ile kalbe ilkâ olunan manâdır, diye tarif edilir. Fakat Gazali, Kiyâlhisarî, Razî ve Amidî gibi en büyük kelâmcılar nazar ve istidlal bahis konusu olmaksızın ilhamla "yakinî ve kat'î" bilgilerin elde edileceğini kabul ederler. Bu halde, keşif ve ilhamla hasıl olan kesin bilgiler, kelâmcıların kabul ettikleri zarurî bilgiler nevinden sayılmaktadır. Fakat ilhamı vehimden ayırarak onu âyet ve hadisle kontrol etmelidir. Bu şekilde kabul edilen ilham bile dinler ve mezhepler konusundaki tartışmalarda Ölçü değildir. Bk. İz mirli,a.g.e.l,59.

İlham, umumi, külli ve kesin bir bilgi vasıtası değildir. Özel, cüzî ve vasıtasıdır.Hucce-i muteaddiye ve mülzime değildir.Yani başkası bağlamaz. Huccet-i lâzimeâıv, sadece ilhama mazhar olan şahsı baglar. Fakat kıyas ve istidlalle ortaya konulan içtihadı bilgilerde de durum böyledir. Bir müctehidin içtihadı diğer bir müctehidi bağlamadıgı gibi bütün müslümanları da bağlamaz. Bu bakımdan esas nitelikleri itibariyle aynıdır. Zaten sûfîlerin yaptıkları ictihatlara çoğu zaman keşf ve ilham, fıkıhçılann ilham ve buluşlarına da ictihat adı verilmektedir.

Kelamda ve fıkıhta ilhamın delil kabul edilmemesinden daha tabiî bir şey yoktur. Herkes kendi ilhamına ve hissine, yani sezgi gücüne göre konu tartışma yolu ile müsbet bir şekilde neticelendirilemez.Zira ilham temel özelliği enfüsî (subjektif) olmasıdır. Halbbuki kelam daima afakî (objektif) olmaya büyük önem vermiştir.

[30] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 115-122.

[31] Filozoflara göre hudûs bir şeyin diğer bir şeye muhtaç olması manâsına gelmektedir. Onlara göre âlem Allah'a muhtaçtır. Yani Allah olmasaydı âlem olmazdı. Bu manâda âlem hadistir. Fakat Allah âleme muh taç değildir. Yani âlem olmasaydı Allah yine var olurdu. Bu manâda Allah Kadîmdir.

Bunun manâsı şudur: Allah, âlemden zaman itibariyle önce değildir, zat itibariyle öncedir. Bu manâda Allah'ın âlemden evvel olmasına kıderti-i zâtı denilir. Âlem zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Allah ezelden beri var olduğu gibi âlemin heyulası ve unsurları da ezelden beri mevcuttur. Âlem sadece zat bakımından sonradır. Bu manâdaki sonralığa hudûs-i zâtı denir. Bu ma'lûlün illetten, neticenin sebepten, eserin müessirden sonra gelmesi gibi bir sonralık (hudûs)tir. Kelâm, Allah'ın zaman bakımından âlemden önce olduğunu kabul eder ve buna Vıudem-i zâmanî adım verir. Âlemin de Allah'tan sonra olduğunu kabul eder. Buna hudûs-i zâmani ismini verir. Felsefe bu manâdaki hudûsu kabul etmemiştir.

[32] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 123-124.

[33] Umumiyetle cisim madde manâsına gelmektedir.

Kelâmcılara göre cisimlerin başlıca nitelikleri ve temel özellikleri şunlardır: "Ecsâm mütenâhîdir" (Cisimler sonlu ve sınırlıdır), "cisimler hadistir", "cisimler mütemasildir" (ana vasıfları itibariyle birbirine benzerler), "cisimler baki ve devamlıdır" (arazlar gibi gelip geçici nitelikler değildir), "cisimler iç içe girmezler", "cisimlerde tedahül olmaz", "cisimler arazsiz olmaz" (ecsam arazdan hâli değildir), "cisimlerin ve âlemin ebedî olması zarurî değildir", "başı olduğu gibi sonu da vardır", "cisimler ölçülebilir".

Kelâmcıların maddeyi ve niteliklerini sınıflandırmasını daha açık olarak şöyle gösterebiliriz: Var olan hadis ve mahlûk şeyler:

1. Ya bizatihi kâimdir, buna a'yân denir,

2. Veya başkası ile kaimdir. Buna da a'raz denir. A'yân da:

a) Ya mürekkebtir, bileşiktir, buna cisim denir,
b) Veya mürekkeb değildir, basittir, buna da cevher, cevher-i ferd ve cüz-i lâyetecezzâ gibi isimler verlir.
Bir şema halinde, göyle gösterilir:
Mükevvenat - Mahlûkat (Mâsivallah)
A'yan
Cisim (Ağaç gibi)
Cevher (Atom)
A'raz (Renk, koku, hareket, ağırlık...)
[34] Eski kelâmcılara göre maddenin en küçük ve bölünmez parçası manâsına gelen “cüz'i lâyetecezza” ile “cevher” aynı manâya gelir. Sonraki kelâmcılara göre cevher ile a'yân bir ve aynı şeydir. Bunlar “cüz-i lâyetecezza”ya “cevher-i ferd” (atom) adını vermişlerdir..Mesaî felsefesi atom nazariyesini kabul etmezdi. Kelâmcılar, eski Yunan filozofu Demokrit'ten aldıkları atom nazariyesiyle Aristocu Felsefeyi reddetmek için çalışmışlardır.
[35] Felsefede heyula, suret, mücerred nejs ve akıllar cevher olarak kabul edilir.
Kelâm, varlıkları Önce ikiye ayırır:
I. Yaratıcı ve ezelî varlık: Allah,
II. Yaratılmış ve hadis varlık. Allah'tan başka her şey, mâsivallah.
Hadis varlıklar da iki kısımdır:
1. Mütehayyiz, mekânda yer tutan, bizatihi var olan a'yân. Cevher gibi. Cevher de iki nevidir:
a) Cisim, mürekkeb varlık, bölünebilen varlık.
b) Cevher-i ferd veya cüz-i lâyetecezza, bölünmeyen varlık, atom.
2. Mütehayyiz olmayan, mekânda yer kaplamayan, başkası ile kâim olan varlık: Araz. Arazlar da iki nevidir:
a) Sadece canlılara mahsustur. îlim, idrâk, haya, irâde gibi.
b) Canlılarla cansızlar arasında müşterektir: Renk, şekil, ağırlık ve kuvvet gibi.
Kelâmcılarm çoğunluğuna göre hayat ve ruh da cisimdir. Ancak ci kesif ve lâtif (yoğun, kaba ve ince, hafif) olma yönünden ikiye ayrılır:

Kesif cisimler: Taş, su, toprak (ecsâm-i kesife),
Lâtif cisimler: Ruh, melek, cin, şeytan (ecsâm-i lâtife). Lâtif cisim gözle görülmez, meselâ ruh, yağın sütte bulunuşu gibi bedende bulunur. Bazı kelâmcıîar ruhu araz, sonraki bazı kelâmcılar ise cevher saymışlardır.
Kelâmda varlıklara ait tasnif budur.
İslâm filozoflarına göre varlıkların tasnifi şöyledir:
I. Vâcib ve zarurî varlık: Allah, vâcibü'l-vücûd.
II. Mümkün varlık. Allah'tan başka her şey. Mümkinât da, önce, a) cevherler ve b) arazlar .olmak üzere iki çeşittir.
Beş çeşit cevher vardır:
1. Heyula. Şekilsiz 'madde. .Heyula Allah gibi kadîm ve ezelîdir.
2. Suret (form). Heyulanın ve maddenin şekli. Suretsiz heyula yoktur.
3. Cisim. Heyula ile suretin birleşmesi cisimleri ve maddeyi meydana getirir.
4. Nefs (ruh). Maddi varlıklarda tasarruf ederek onu sevk ve idare eden bir cevherdir. Bedeni olmayan nefslere nüfûs-i mücerrede denir.
5. Akıl. Bedende tasarruf etmez ama nasıl tasarruf edileceğini gösterir. Bedeni olmayan akıllara ukûl-i mücerrede denir.
Felsefede mevzuun mahmûla nisbetiyle ilgili olan kategoriler (makûlât-ı aşere, buradaki makûl ve makûlât, denilen, denilenler, sorulanlar, manâsına gelmektedir.) ondur: **1.** Cevher ve varlık. “O nedir” sorusunun cevabıdır. “Ali nedir”, insandır gibi. **2.** Kem (kaç). “O ne kadardır”, sorusunun cevabıdır. “Duyu organları kaçtır?”, beştir gibi. **3.** Keyf (nasıl). “O nasıldır”, sorusunun cevabıdır. “Kar nasıldır?”, beyazdır, gibi. **4.** Eyne (nerede, mekân). “O nerededir”, sorusunun cevabıdır. “Ahmed nerededir?”, evdedir, gibi. **5.** Meta (ne vakit, zaman). “Ne zaman” sorusunun cevabıdır. “O ne zaman gelecek?”, yarın gelecek, gibi. **6.** Vaz' (durum, pozisyon). “O ne vaziyettedir” sorusuna cevaptır. “Ali ne vaziyettedir?”, ayaktadır, gibi. **7.** Mülk. “Onun nesi var”, sorusuna cevaptır. “Ahmetin nesi var?”, evi var gibi. **8.** İzafet ve nisbet. “O onun nesidir”, sorusuna cevaptır. “Ali Veli'nin nesidir?”, babasıdır, gibi. **9.** Fiil (aksiyon). “O

ne yapar”, sorusuna cevaptır. “Ateş ne yapar?”, yakar, gibi. **10.** İnfial. “Ona ne yapılır”, sorusuna cevaptır. “Odun ne yapılır?”, yakılır.
Buradaki on kategoriden birincisi cevher, diğerleri arazdır. Kelâmcilarla filozofların varlıkları farklı şekillerde tasnif etmeleri, usûl ve gayelerinin farklı oluşundandır. Bu farklı tasnifler, sonu gelmeyen tartışmaların konusu olmuştur. Kelâm gittikçe felsefenin varlık anlayışına yaklaşmıştır.

[36] Bu gibi konularda yeni fizik ve kimya ilmi, burada anlatılan hususlara bazan uyan, bazan zıd olan neticelere ulaşmıştır. Birçok geometrik esasların, felsefenin karanlık fikirleri şeklinde takdim edilmesi bir sehiv ve tahrif olarak yorumlanmıştır. Bk. Kesteli haşiyesi. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 124-130.

[37] Araz cevher ve cisim sayesinde mevcut olan, var olması için bir mahalle muhtaç olan gelip-geçici keyfiyet ve vasıflardır. “Araz bir yerden diğer bir yere intikal etmez”, “araz, araz ile kâim olmaz”, “bir araz iki yerde bulunmaz”, “arazlar baki ve devamlı olmaz”, “bir araz iki zamanda bulunmaz”, önermeleri kelâm âlimleri tarafından birer prensip olarak kabul edilmiştir.

[38] Kelâmda, sonradan olan ve yaratılan varlığa hadis ve muhdes, ezeli varlığa kadîm ve muhdis denir. Kadîm varlığın bir faile ve yaratana ihtiyacı yoktur. Hadisin vardır. Kadîm varlık zaman ve mekânın üstündedir, hadis varlık zaman ve mekân içinde bulunur. Yokluk ezelî ve kadîm değildir. Felsefede, var olması imkân dahilinde bulunan varlığa caiz ve müm kün, zarurî olan varlığa vâcib, olmaması zarurî olan varlığa müstakil (Muhal ve mümteni) adı verilir. Mümkün varlık var veya yok olması için başkasına muhtaçtır. Varlığı zatından değil, başkasındandır. Vâcib varlık var olmak için başkasına muhtaç değildir, lizatihi vardır. Mümkünün var olma şansı yok olma şansına eşittir. Onun için mümkün olan bir şey meydana gelirse, behemehal onun bir sebebi vardır. Mümkün olan âlemin bir illeti mevcuttur. Mümkün varlık, varlığını devam et-

tirebilmek için kendisini var eden illete ve sebebe sürekli olarak muhtaçtır. Bk. Uludağ, Süleyman Kelâm dersleri, s. 55, 61 (îst. 1969).

[39] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 130-135.

[40] Bu noktayı bir misalle kısaca izah edelim:

1. Silsile: oğul - baba - oğul - baba - oğul - baba... sonsuzluğa kadar.
2. Silsile: .... oğul -baba -oğul - baba - oğul... sonsuzluğa kadar.

Burada oğul ma'lûl, baba illettir. Burada dikey çizgi başlama noktasıdır. İkinci silsile, birinci silsileye nazaran eksiktir. Çünkü oradaki oğul, birinci silsileden bir mertebe Önde bağlamaktadır. Şimdi, ikinci silsiledeki oğulu birinci silsiledeki oğulun hizasına getirirseniz, silsiledeki diğer oğul ve babalar da kendiliğinden birbirinin hizasına gelecektir. Zira ikinci silsile bir derece geriye çekilerek birinci silsile ile çakıştırılmıştır (tatbik). Çakıştırılmadan sonra her iki silsile de aynı noktadan başladığına göre, ikinci silsiledeki eksiklik, silsilenin mebdeinde ve bacında değil, nihayetinde ve sonunda gerçekleşecektir. Bu durum her iki silsilenin de sonlu olduğunu gerektirmektedir. Zira sonlu olmasa eksiklik ve fazlalık sonda gerçekleşmez. Burada oğul ma'lûl, baba illet itibar edilmiştir. Bir kişi babasına göre oğul, oğluna göre babadır.

"Burhan-ı tatbiki ile teselsül iptal olunur". Burhan-ı tatbikinin can damarı "Namütenahinin tefadulu, tesavisi ve tefavütü"meselesidir. Yani sonsuzun fazla, eşit ve farklı olması konusudur.

Leiboiz zamanından itibaren,"a'zamı namütenahi","asgar-ı namütenahi"meselesinden dolayı, evvelce kelâmcıların ve tslâm filozoflarının kabul ettikleri "Namütenahinin tefadulu" meselesi artık yeni felsefe ve matematikte kabul edildi. Ancak burhan-ı tatbikinin tatbik kabiliyeti tartışılabilir. Nitekim muhakkik olan kelâm âlimleri bunun tartışmasını yapmışlardır. İzmirli, II, 20. Teselsülün bâtıl olduğu konusunda diğer deliller için M.Şemsettin'in hbat-ı vacib, ve Bekir Topaloğlu'nun Allah'ın varlığı isimli eserlerinde yeteri kadar malumat vardır.

[41] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 135-137.

ALLAH’A İMAN
1. ALLAH'IN SELBÎ SIFATLARI
Allah Birdir
Allah Kadîmdir
Allah Araz Değildir
Allah Cisim Değildir
Allah Cevher Değildir
Allah Musavver Değildir
Allah Mahdûd Değildir
Allah Ma'dûd Değildir
Allah Mutaba'iz Ve Mütecezzî Değildir
Allah Müterekkib Değildir
Allah Sonlu Değildir
Mahiyet Ve Maiyet Allah'ın Niteliği Olamaz
Keyfiyet Allah'ın Vasfı Olamaz
Allah Bir Mekânda Karar Kılmaz
Allah'ın Üzerinden Zaman Geçmez
Hiç Bir Şey Allah'a Benzemez
Hiç Bir Şey Allah'ın İlminin Ve Kudretinin Haricinde Değildir
2. ALLAH'IN SÜBÛTÎ SIFATLARI
Allah'ın Sıfatları Vardır
Allah'ın Sıfatları Ezelîdir, Zatı İle Kâimdir
Sıfatlar Allah'ın ne Aynıdır, ne de Gayrıdır
1. Ezelî Sıfatlar
2. Allah'ın Kelâmı
Kelâm, Allah'ın Ezelî Bir Sıfatıdır
Kur an Mahlûk Mudur?

Allah Taâlâ'nın Kelâmı Olan Kur'an, Mahlûk Değildir
3. Tekvin
4. Rü'yetullah Meselesi
3. İNSANIN FİİLLERİ VE İRÂDE MESELESİ
1. Halk-Kesb
2. İstita'at Meselesi
3. Teklif-Teklif-i Mâ-lâyutak
4. Ecel
5. Rızık
6. Hidâyet-Dalâlet

ALLAH'A İMAN

1. ALLAH'IN SELBÎ SIFATLARI

Allah Birdir

Yani âlemi yapan ve yaratan birdir. Vâcibu'l-vücûd (varlığı zarurî ve zatının icabı olan bir vücûdî kavramı, sadece tek bir zat için doğru ve geçerli olur.
Bu konuda kelâmcılar arasında meşhur olan delil *"Yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar mevcut olsaydı, bunların nizamı bozulurdu"* [1] âyetiyle işaret edilen ve burhân-ı temanü' adını alan delildir.
Delilin ifadesi: îki ilahın varlığı mümkün olsa temanu' (irâde çatışması) nın da mümkün olması gerekirdi. Meselâ iki ilahtan biri Ahmed'in hareket, diğeri sükûn halinde olmasını isteyebilir. Zira her iki hal de aslında

mümkün olan birşeydir. Aynı şekilde hareketin de sükûnun da irâde konusu olması mümkündür. Zira iki ayrı irâde bir çelişki meydana getirmez. (İki zattan birinin hareketi, diğerinin sükunu irâde etmesinde bir tezad yoktur). Burada tezad ve çelişki (irâdede değil, murâd ve) irâde edilende meydana gelir. Bu takdirde:
Ya her iki iş (hareket ve sükûn) hasıl olur, bu halde ise iki zıd-dın birleşmesi icab eder (ki bu imkânsızdır).
Veya iki iş meydana gelmez. Bu duruma göre iki ilahtan birinin aciz olması lazım gelir. Bu ise hudûs ve imkân alâmetidir. Zira bu vaziyette bir ihtiyaç şaibesi ortaya çıkar. Demek ki, birden fazla ilahın mevcud olması, imkânsızlığı gerektiren “Temanu' imkânını” icab ettirmekte, onun için de muhal ve imkânsız olmaktadır.
“îki ilahtan biri öbürüne muhalefet etmeye kadir olmazsa, âciz olması lazım gelir; buna muktedir olursa, bu sefer de öbürünün âciz olması lazım gelir”, şeklinde söylenecek sözlerin tafsilatı işte budur.
“Bir temanu' hâli bahis konusu olmaksızın, iki ilahın bir şey yapmada ittifak etmeleri caizdir”, veya “Bir mümanaat ve muhalefet durumunun ortaya çıkması mümkün değildir. Zira bu durum imkânsızlığı gerektirmektedir” veya “Tek bir irâdenin Ahmed'in hem hareket ve hem de sükûn halinde bulunmasını istemesi imkânsız olduğu gibi (iki ilaha ait) iki irâdenin de bunu istemede birleşmesi imkânsızdır” (imkânsız olana da irâde taalluk etmez), şeklinde ileri sürülecek itirazlar, yukarda verdiğimiz izahatla ortadan kalkar.

(Zira biz, iki ilaha ait iki irâdenin bir konuda çatışmasını zarurî değil, sadece mümkün görüyoruz, mümkün olan bu ihtimal gerçekleştiği takdirde durum ne olacak, diye soruyoruz).

Bilmek lazımdır ki, "yerde ve gökte iki ilah bulunsaydı, âlemin nizamı bozulurdu", mealindeki âyet, iknâî bir delildir (kesin değildir). İki ilahın varlığı ile âlemin nizamının bozulması arasındaki ilgi, âdete (ve örfe) dayanan bir hükümdür. Hatâbî delillere uygun olan da zaten budur. Zira birden fazla hâkim ve padişahın bulunması halinde bir irâde çatışmasının (temânu'un) ve birbirlerini al-tetme halinin meydana geleceğim, câri olan âdetler göstermektedir. (Sosyal hayattaki tatbikat buna şahitlik etmektedir). Nitekim, *"Eğer yerde ve gökte birden fazla ilahlar olsaydı, biri öbürlerine üstün gelirdi" (Müminûn, 23/91)* mealindeki âyetle de buna işaret edilmiştir. Aksi takdirde (yani bu âyet iknâî değil de akıl yönünden kati bir delil olsa) şöyle bir durum ortaya çıkar: Eğer bu delille yerin ve semânın nizamının bi'1-fiil bozulması, yani şu anda müşahede edilen nizamın dışına çıkmaları kasdedilse, sırf birden fazla ilah bulunması bu nizamın bozulmasını gerektirmez. Zira (ilahların) bu nizam üzerine ittifak etmiş olmaları mümkündür.

Şayet bu delille "sırf nizamın bozulmasının mümkün olduğu" (zarurî olmadığı) kasdediliyorsa, âlemin nizamının bozulmayacağına dair elde bir delil yoktur. Aksine naslar semâların (yıkılıp) dürüleceğine ve bu nizamın (kıyamet günü) ortadan kalkacağına şahitlik

etmektedir. O halde (birden fazla ilahın varlığından şu nizamın bozulması gibi bir neticenin ortaya çıkması) mümkündür, imkânsızlık meselesi değildir.
“Birden fazla ilahın, âlemin nizamının bozulmasına sebep olması kesindir. Burada nizamın bozulmasından maksad, yer ve göklerin vücuda gelmemeleridir. Şöyle ki: İki ilah ve yaratıcı farzedilse, fiillerde bir temânu' ve irâde uyuşmazlığının vukua gelmesi mümkündür. O zaman ikisinden birisinin sâni ve halik olmaması gerekirdi. Bu durumda ise âlemin var olmaması icabederdi. (îki ilahın irâdesi âlemin var olması konusunda çatıştığından) arz ve semânın mevcut olmaması gerekirdi”, şeklinde bir izah yapılamaz.
Zira biz diyoruz ki: Temânu'un imkânı, birden fazla sânî ve hâlikın yokluğundan başka bir şey gerektirmez. (İlah birden fazla olabilir de sâni ve halik bir olur). Buna göre temânu'un mümkün oluşundan, âlemin mevcut olmaması lazım gelmez. Bununla beraber, âlemin fiilen vücuda gelmemesi kasdediliyorsa iki ilah, âlemde nizamın yokluğunu gerektirir, şeklindeki itiraza karşı açıklanabilir. Âlemin vücuda gelmemesinin imkânı kasdediliyorsa, o zaman da, âlemin fiilen mevcut olduğu öne sürülerek, yapılan itirazlar ortadan kaldırılabilir.
İtiraz:(Şart edatı olan ve“olsaydı”, manâsına gelen) “lev” kelimesinin gereği, mazide ikincisinin bulunmayışının sebebi, birincinin olmamasıdır, (meşrut bulunmayışı, şartının olmamasmdandır,) geç-

mişte âlemin nizamının bozulmamasmm sebebi birden fazla ilahın olmamasıdır.

Cevap: Evet, bu husus lügat yönünden esas itibariyle doğrudur (meşrut ve cezanın olmaması şartın da bulunmayışını gösterir). Lâkin bazan «lev», zaman tayinine delâlet bahis konusu olmaksızın, meşrut ve cezanın olmayışından, şartında bulunmayışına istidlal için kullanılır. “Âlem kadîm olsaydı, değişken olmazdı”, denilmesi gibi. Bahsi geçen âyet bu kabilden (bir istidlal) dir. Bazı kimseler “lev” edatının iki türlü kullanılış şeklini birbiriyle karıştırdıkları için, bilmeden bir hatanın içine düşerler ve meseleyi karıştırırlar.[2]

Allah Kadîmdir

Bu, iltizam suretiyle (vâcib kavramında zımnen mevcud ve) malum olan bir şeyi açıklamaktır. Zira vacib (ve zarurî varlık)ın kadîm olmaması imkânsızdır. Vacib varlık için bir başlangıç yoktur. Zira vacib varlık, öncesi yokluk olan bir hadis olsaydı, zarurî olarak varlığının başkasından olması gerekirdi. Hatta bazılarının “vacib ile kadîm eşanlamlıdır”, demeleri bunun için doğru değildir. Zira iki kavram, kesinlikle birbirinden başkadır. Burada bahis konusu olan, her iki kavramın da eşit derecede doğru olmasıdır. Bazılarına (yani Eş'arîlere) göre, kadîm kelimesini, vacibin sıfatları hakkında da kullanmak (ve

Allah'ın ilmi kadîmdir... demek) doğru olduğu için, kadîm tabiri vacib tabirinden daha umumîdir. Kadîm olan sıfatların birden fazla olması imkânsız değildir. İmkânsız olan, birden fazla zatların kadim olmasıdır. (Bazı kelâmcılar Allah'ın zatı gibi sıfatları da kadîmdir, derler ve taaddüd-i kudemayı, yani birden fazla kadimin mevcut olduğunu kabul ederler. Diğer bazıları ise taaddüd-i kudema fikrine karşı çıkarlar.)

İmam Hamiduddin Darirî gibi, sonraki kelâmcılardan bazıları ve onlara tabi olanlar, "li-zatihi vâcib olan Allah Taâlâ ve sıfatlandır", sözünü açıkça söylemişler ve bu meselede şöyle istidlalde bulunmuşlardır: Kadîm olan her şey li-zatihî vacibtir. Zira li-zatihî vâcib olmasa, esas itibariyle yokluğunun mümkün olması gerekirdi. Bu duruma göre de, var olmak için (varlığını yokluğuna tercih eden bir) muhassise (tahsis yapan bir âmile) muhtaç olması, böyle olması durumunda da muhdes ve hadis olması icabederdi. Zira biz, muhdes sözü ile varlığı diğer bir şeyin icadına bağlı ve alâkalı olan şeyi kasdediyoruz. Başka bir şey kasdetmiyoruz.

Bu görüşe şu yolda itiraz yapılmıştır: Sıfatlar li-zatihî vâcib olsalardı, bakî olurlardı. Halbuki beka (bakî olmak) bir manâdır. Bu duruma göre (araz ve sıfat olan) bir manânın diğer bir manâ ile kâim olması lazım gelirdi, (halbuki araz araz ile, sıfat sıfat ile kâim olmaz).

Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Her sıfat, kendisinin aynı olan bir beka sıfatı ile bakîdir. (Meselâ

ilim sıfatının sıfatı olan beka, ilimden ayrı değildir, aksine onun ta kendisidir).
Bu, (yani vâcib ve zaruri varlık olmanın, vücûbu'l-vücudun zatı ile sıfatlan arasında müşterek olması meselesi) son derece, zor anlaşılan bir (mesele ve) sözdür. Zira li-zatihî vâcib olan varlığın birden fazla olduğunu söylemek, tevhide aylandır. Allah'ın sıfatlarının mümkün olduğunu (ve li-zatihî vacib olmadığını) söylemek, kelâmcıların "her mümkün hadistir" şeklindeki kanâatlarına aykırıdır. Eğer, "öncesinde yokluk bulunmayan" (yani yok idi de sonradan var oldu denilemeyecek) manâsına gelmek üzere, "Allah'ın sıfatları zaman itibariyle kadimdir" (zat itibariyle değil) derlerse, "var olmak için vacibin zatına muhtaç olma" manâsına gelen, "hudûs-i zatî "ye (zat bakımından sonra olma haline) aykırı düşmez. Bu ise, "hudûs ve kıdemden her biri zâti ve zamanı kısımlara ayrılır", görüşünde olan filozoflann kanâatim kabul etmek olur. Bu kanâat benimsenince de (kelâmı) kaidelerin bir çoğu red ve terkedilmiş olur. Bu husus ileride daha fazla incelenecektir.
(Bu konuda, Taftazâni'nin, meselenin güçlüğünü kabul ve itiraf etmesi anlamlı olduğu kadar da ilgi çekicidir. Mutezile, sırf taaddud-i kudemâ ve netice itibariyle de halis ve saf tevhide aykırı bir durum ortaya çıkar, endişesiyle Allah'ın kadîr, alîm, mürîd, mükevvin, semi, basir ve mütekellim olduğunu kabul ve müdafaa etmekle beraber, Allah'ın zatından ayn ve zat üzerine zait kudret, ilim, irâde tekvin, sem', basar ve kelâm gibi

sıfatlan bulunabileceğini kabul etmemiştir. Mutezileye göre Allah'ın, zatından ayn ve zatı üzerine zait bir ilim, kudret... sıfatı vardır, demek Allah'tan başka kadîm ve ezelî varlıklar kabul etmek manâsına gelir ve bu da tevhide uygun düşmez. Onun için, “Allah kadirdir, ama zatı üzerine zait ve ondan başka olan bir kudret sıfatı ile değil, sadece ve sadece zatı ile kadirdir,” demeli ve meseleyi böyle anlamalıdır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları ise, “taaddud-i kudema” yani birden fazla kadîm varlık kabul etme sonucunu doğurma pahasına bile olsa alîm, kadîr... gibi sıfatlann mastar manâlarının yani ilim, kudret... veya başka bir deyimle âlimiyet, kadiriyet....vasıflarının Allah'ın zatında mevcut olduğunu, fakat bunlann Allah'ın zatından başka bir şey olmadıklannı ama Allah'ın zatının aynı da olmadıklarını ısrarla kabul ve müdafaa etmişler, kendileriyle aynı görüşü paylaşmayan Mutezileyi sıfat inkarcılığı -ta'til-i sıfat- ile itham etmişlerdir. İşte bu noktada, “Vâcib lizatihi muteaddiddir”, desen tevhide aykırı oluyor, “Allah'ın sıfatlan vâcib li-zatihi değil, mümkündür”, desen, bu da, “her mümkün hadistir”, şeklindeki kelâmcılann prensibine muhalif oluyor, yani Allah'ın sıfatlannın hadis olması lazım geliyor, “Allah'ın sıfatları zaman itibariyle kadîmdir, hadis değildir, ama malûlün illetten ve neticenin sebepten sonra gelmesi manâsında hadistir. Yani sıfatlar hudûs-i zam anî ile hadis değildir lâkin hudûsi zatî ile hadistir, desen, bu da filozofların kanâatını kabul etmek manâsına

geliyor. Netice itibariyle bir çok kelâm kaidesinin çürüğe çıkmasına sebep oluyor, şeklinde değişik görüşlere temas eden Taftazânî'nin “Bu, son derece güç bir meseledir”, demesi gerçekten de üzerinde durulmaya değer bir beyandır)”Allah Hayy, Kadir, Âlim, Semf, Basîr, Şâî, Mürid (diri, kudretli, bilici, işitici, görücü, dileyici ve isteyici) dir”

Akim açıkça verdiği kesin hüküm şudur: “Âlemi, bu tarzda güzel bir şekilde, ve sağlam bir nizam üzere yaratan, ayrıca (tabiat kanunlannm cereyan tarzi neticesinde meydâna gelen oluşumlan.î mükemmel fiilleri ve gayet güzel nakışları ihtiva eden kâinatı îcad eden varlık için bu sıfatlar zarurîdir. (Bunlar olmadan böyle bir âlem yaratılamaz), Diğer taraftan bu sıfatların zıdlan kusur olduğu için Allah Taâlâ'yı onlardan tenzih etmek farzdır.

Bundan başka, sıfatlar konusunda naslar da vardır. Şeriatın (ve dinin) kabul edilmesi, bahis konusu sıfatlardan bazısına bağlı değildir, Tevhid gibi. Onun için bu gibi yerlerde naslardan delil getirmek sahihtir. Halbuki şeriatın ve İslâmm kabul edilmesi Allah'ın varlığı, kelâm sıfatına sahip olduğu... gibi (diğer bazı) hususlara ve sıfatlara bağlıdır. (Allah ve kelâm sıfatı kabul edilmezse şeriat da kabul edilmez. Fakat Allah'ın birliği şeriatı kabul ettikten sonra da ispat edilebilir). [3]

Allah Araz Değildir

Allah araz değildir, zira araz zatı ile ve kendi kendine kâim değildir. Aksine var olmak için kendisini ayakta tutacak bir mahalle muhtacdır. Bu nitelikteki, araz ise (vâcib değil) mümkündür.
(Allah'ın araz olmamasına) diğer bir sebep de şudur: Arazın bakî ve devamlı olması imkânsızdır. Arazın bekası imkânsız olmasa, bekanın arazla kâim bir manâ olması gerekir. Bu ise bir manânın diğer bir manâ ile kâim olması, demek olacağından imkânsızlığı gerektirir. Çünkü "Arazın bir şeyle kâim olması", mekânda yer kaplama bakımından o şeyin mekânına tabi olması, anlamına gelmektedir. Halbuki, arazın bizatihî ve kendi kendine yer kaplama özelliği bulunmadığından, yer kaplama bakımından başka bir şeyin ona tabi olması söz konusu olamaz.
Burada söylenen sözler, "Bir şeyin bekası, o şeyin varlığına eklenen zait ve fazladan bir manâdır. Kâim olmak ise, yer kaplamada (başka bir şeye) tabi olmak, manâsına gelmektedir", esasına dayanmaktadır. (Halbuki mekânda yer kaplamak da aslında bir arazdır. Onun için bu konuda doğru ve) hak olan şey şudur: Beka bir şeyin varlığının sürekli olarak devam etmesi ve son bulmamasıdır. (Onun için beka, vücut üzere zait olan bir manâdır, sözü doğru değildir). Bekanın hakikati ve mahiyeti ikinci zamana nisbet edilmesi itibariyle var olmuştur. "Var oldu fakat bakî olmadı", sözü, "sonradan meydana geldi. Fakat varlığı

sürekli olmadı, ikinci zamanda mevcudiyeti sabit olmadı” manâsına gelmektedir.
Allah Taâlâ'nın sıfatlarında olduğu gibi, “Kâim olmak” (kıyam), sıfatın mevsufuna mahsus olmasıdır. (Bu duruma göre bir manâ diğer bir manâ ile kâim olabilir. İlim Allah'ın sıfatı, ilahî ilmin bekası da bu sıfatın sıfatı olur).
Benzerlerinin yenilenmesi (teceddüd-i emsal) suretiyle cisimlerin bakî ve daimî olduğunu görmekle beraber, her an yok olmalarına hükmetmek, aynı hükmü arazlar konusunda vermekten (gerçek olması bakımından) daha uzak bir delil değildir. Evet, arazın arazla kâim olmasını mümkün gören (filozof) ların hareketteki süt ve yavaş olma halini delil olarak öne sürmeleri tam ve eksiksiz bir ispat şekli değildir. Zira bu duruma göre ortada bir hareketde hız veya ağır (yavaş) olma hali diye (iki ayrı) şey mevcut değildir. Aksine bu duruma göre özel bir'hareket vardır ki buna, bazı hareketlere nisbetle hız, diğer bazı hareketlere göre yavaş olma adı verilir. Böylece, hız ve yavaş olma halinin bir hareketin değişik iki nevi olmadığı (daha doğrusu aynı neviden olan bir tek hareketin özel iki şekli olduğu) anlaşılmış olur. Zira hakiki neviler, izafî durumlara göre değişmezler.[4]

Allah Cisim Değildir

Zira cisim bileşiktir, ayrıca mekânda yer kaplar, bu ise hudûsun, yani sonradan olmanın alâmetidir.[5]

Allah Cevher Değildir

Bize göre cevher olmamasının sebebi şudur: Cevher, cüz-i lâyetecezzanın (ve atomun) ismidir. Bu ise mekânda. yer kaplar, ayrıca cismin bir parçasıdır. Allah böyle olmaktan münezzehtir.
Filozoflara gelince; gerçi onlar, (akıllar ve nefisler gibi) ister mücerred olsun, isterse mekânda yer kaplasın (arazda olduğu gibi bir mevzu ve) mahalde bulunmayan varlığa cevher ismini vermişlerdir. Fakat cevheri, mümkün varlığın bir kısmı saymışlar ve bununla, "var olunca, bir mahalde bulunmayan" (kendi kendine kâim olan) "mümkün olan mahiyeti" kasdetmişlerdir.
Cisim ve cevherle: "Bi-zatihî ve kendi kendine kâim olan, bir mahalde olmaksızın mevcut olan varlık kasdedilirse, (bu manâda Allah cisimdir veya cevherdir, demek caizdir, ama) bu sefer de âyet ve hadislerde Allah'a cisim ve cevher, denilmediği için, bu iki isimle Allah'ın isimlendirilmesi dinî yönden imkânsız olur. Bundan başka cisim ve cevher denilince akla ilk olarak bileşik ve mekânda yer kaplayan varlıklar gelir. Mücessime ve Hıristiyanlar Allah Taâlâ'ya cisim ismini vermişlerdir. Fakat onların

anladıkları manâda Allah cisim ve cevher olmaktan münezzehtir.

Soru: Peki ama âyet ve hadislerde geçmeyen “mevcûd”, “vâcib” ve “kadîm” gibi isimlerin Allah'a verilmesi nasıl sahih olur?

Cevap: Bu konuda icmâ' vardır. İcmâ şer'î delillerdendir. Denilmiştir ki: “Allah”, “vâcib” ve “kadîm” eşanlamlı kelimelerdir. “Mevcûd” olmak ise “vâcib”in lâzımıdır. Şeriatta, Allah'a bir lügat ile isim verilirse (belli bir manâsı olan sözlükteki bir kelime Hakk Taâlâ'nın adı olarak kullanılırsa) bu; aynı lisandan veya başka bir dilden bu kelimenin muradifi olan veya onun manâsını ihtiva eden (manâsının lazımı olan) bir ismin Allah'a ad olarak kullanılması için izin sayılır. (Tanrı, Çalab ve Hûda, Arapçadaki ilah kelimesinin muradifi olduğu için Allah hakkında kullanılabilir). Fakat bu, tartışılmaya değer bir meseledir. (Zira bir kelimeye ve melzuma verilen izni o kelimenin muradifi. ve lâzımı için de geçerli saymak doğru görülmeyebilir) [6].

Allah Musavver Değildir

İnsanın veya atın suret ve şekline benzeyen bir sureti yoktur. Zira şekil ve suret cisimlerin Özelliklerindendir. Kemiyet, keyfiyet, sınır ve sonla

çevrili olma gibi vasıtalarla cisimlere mahsus olmak üzere meydana gelir [7].

Allah Mahdûd Değildir

Yani haddi ve nihayeti, sınırı ve sonu yoktur. (Mütenâhi değil namütenahidir. Tenâhî, yani sonlu olma hadis varlıklara aittir.)[8]

Allah Ma'dûd Değildir

Yani kendisinde sayı ve çokluk bulunan bir varlık değildir. (Geometrik) şekillerde olduğu gibi (muttasıl ve) sürekli kemiyetler, sayılarda olduğu gibi (munfasıl ve) süreksiz kemiyetlere mahal olmaz. Bu husus aşikârdır.[9]

Allah Mutaba'iz Ve Mütecezzî Değildir

Bazı ve cüzü, yani bölümleri ve parçaları yoktur. [10]

Allah Müterekkib Değildir

Bölüm ve parçalardan teşekkül etmez. Zira, bir şeyden meydana gelen, kendisine varlık kazandıran şeye muhtaçtır. Bu ise vâcib (vücûb ve zarurilik) kavramına

aykırıdır. Parçaları bulunan bir şeye, o parçalardan teşekkül etmesi itibariyle mürekkeb (= müterekkib), bir tahlil ve analizle tekrar parçalara dönüşme itibariyle mutebaiz ve mütecezzî adı verilir.[11]

Allah Sonlu Değildir

(Namütenahi gayr-i mütenahı ve sonsuzdur). Zira sonlu olmak (aritmetik) sayıların ve (geometrik) şekillerin nitelikleridir.[12]

Mahiyet Ve Maiyet Allah'ın Niteliği Olamaz

Yani eşya ile aynı (veya benzer) cinsten olma keyfiyeti O'na verilemez. Çünkü: “O nedir” (mâ hüve) sözü, “O hangi cinstendir”, manâsına gelmektedir. Bir şeyin bir cinsten olması; o şeyin, kendisinin cinsinden olan şeylerden, birtakım belirgin çizgilerle ayrılmasını gerektirir. Bu ise terkibi ve bileşik olmayı icab ettirir. [13]

Keyfiyet Allah'ın Vasfı Olamaz

Renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, rutubet, kuruluk... vs. nevinden olan, cisimlerin veya mizaca tabi olan

şeylerin veya terkibin keyfiyetleri ve nitelikleri olan şeyler Allah'ta mevcut olmaz.[14]

Allah Bir Mekânda Karar Kılmaz

Çünkü mekânda bulunma (temekkün) bir (budun ve) boyutun, hakiki veya vehmi diğer bir boyutun içine nüfuz etmesinden ibarettir. Mekân ismi verilen şey budur. Halânın (yani mutlak boşluğun) var olduğu kanâatmda olanlara göre bu'd (boyut), kendi kendine veya cisimle kâim olan bir imtidâd (uzam) dan ibarettir. (Cisimlerin suretleri manâsına gelen imtidâd kelâmcılara göre mevhum, filozoflara göre gerçektir). Allah Taâlâ, tecezziyi ve parçalı olmayı gerektirdiği için imtidâd ve miktardan münezzehtir.
İtiraz: Cevher-i ferd (atom) mutahayyızdır, yani boşlukta yer kaplar, bununla beraber onda bu'd yoktur. Aksi halde mütecezzî ve parçalanabilir olması gerekirdi. (Kelâmcılar atomun parçalanmayacağına inanırlardı).
Cevap: Mütemekkin, (yani mekânda bulunan) mütehayyız (yani hayyiz ve boşlukda bulunan)dan daha özeldir. Çünkü hayyız (boşluk), imtidâdı (uzamı) olsun veya olmasın (cisim ve cevher-i ferd gibi) bir şeyle işgal edilen mevhum bir boşluktur. Yukarda anlatılan husus Allah Taâlâ'nın bir mekânda bulunmadığının delilidir. Bir hayyız (ve boşlukta) bulunmadığının delili de şudur: Allah Taâlâ bir

hayyızda bulunsa, ya ezelde hayyızda olması gerekir, bu takdirde hayyızm ezelî ve kadîm olması icab eder. Veya sonradan hayyızda bulunması gerekir, bu takdirde de hadis şeylere mahal olması icab eder.
Aynı şekilde hayyızda bulunması halinde, Allah'ın ya hayyıza eşit olması veya ondan eksik bulunması gerekir. Bu takdirde de sonlu olması lazım gelir. Veyahut da hayyızdan fazla olması gerekir. Bu duruma göre mütecezzi ve parçalanabilir olması icâbeder.
Allah bir mekânda olmayınca, ister aşağı, ister yukarı, isterse başka bir yön olsun, bir cihette de değildir, demektir. Çünkü cihetler, ya sınırlar ve uçlar manâsına gelir veya birtakım maddelerin kendisine izafe ve nisbet edilmesi itibariyle mekânın kendisidir [15]. (Onun için Allah yönden, sihat-i sitte ve şeş-cihet demlen altı yönden münezzehtir).[16]

Allah'ın Üzerinden Zaman Geçmez

Zira bize göre zaman, bir yenilenenin (ve müteceddidin) takdir ve ölçülmesine vasıta olan diğer bir yenilenendir. (Meselâ yenilenen gece ve gündüzle ay,ayla sene, sene ile ömür ve asır ölçülür). Felsefeye göre zaman, hareketin miktarından başka bir şey değildir. Allah Taâlâ bundan, (her iki manâda da zamanlı olmaktan (münezzehtir.

Dikkat edilirse görülür ki, müellif Ömer Nesefî'nin Allah'ın tenzih edilmesiyle ilgili olarak anlattıkları şeylerden bazıları, diğerlerinin anlatılmasına ihtiyaç bırakmamaktadır. Lakin O, tenzih konusunda Vâcib Taâlâ'nın hakkını ödemek için, bu bahiste teferruata girerek açıklamalar yapmaya gayret etmiştir. Maksadı, Müteşebbihe-yi, Mücessimeyi ve sapıklık ve azgınlık içinde bulunan diğer fırkaları en tesirli, en açık ve en kuvvetli şekilde reddetmektedir. Onun için eşanlamlı kelimeleri tekrar etmeye, iltizam suretiyle yani zımnen bilinen (karinelerle anlaşılan) hususları açıklamaya (bunlar kusur bile olsa) aldırmadı, tekrarlardan çekinmedi.

Yukarıda bahsi geçen tenzihle ilgili hususlar (ve selbî sıfatlar), bizim işaret ettiğimiz biçimde anlaşılırsa, o zaman hadûs ve imkân şaibesi taşıması dolayısıyle Vacibu'l-vücûd kavramına aykırılık konusunda esas ve temel olur. (Eski) kelâm âlimlerinin[17] şu şekildeki kanâatlariyle bu sonuca ulaşılmaz: Lügat ve sözlük manâsı itibariyle araz, bekası ve devamlılığı imkânsız olan şeydir, cevher başkalarının terkibini ve meydana gelmelerini sağlayan şey manâsına gelir. Cisim, başka şeylerden mürekkeb olan şey, anlamınadır. Onların delilleri “Bu, şundan daha cesametlidir”, sözüdür (ki daha evvel bunun münakaşası yapılmıştı). Yine onlara göre vâcib mürekkeb olsa, onu meydana getiren parçalar ya kemâl sıfatlarına sahib olurlar, bu takdirde

vâciblerin sayıları artar. Veya olmazlar, bu duruma göre de eksik ve hadis olmaları gerekir.
Aynı şekilde, (vâcib) ya bütün suretleri, şekilleri ve keyfiyetleri üzerinde bulundurur. Bu takdirde "zıdların bir araya gelmesi" (yani vacibin hem güzel, hem çirkin olması) lazım gelir. Veya bahis konusu hususlardan bir bölümüne sahip olması gerekir. Bu takdirde de mükemmellik ve eksiklik ifade etmesi, hadis şeylerin vacibin varlığına delil olmaması yönünde "birbirine eşit olma" (var olunca övülme, yok olunca yerilme konusu olma bakımından vâcibde mevcut olan veya olmayan sıfatları için, "bir atbaşı beraber olma"), durumu ortaya çıkar. (Aynı derecede medh ve kusur olan birçok vasıflardan bazılarının Allah'ta bulunup da diğerlerinin mevcut olmaması) bir muhassis ve müreccihe (yani tahsis ve tercihi yapan bir zata) ihtiyaç gösterir. Bu duruma göre de vâcib varlık başkasının kudreti altına girer ve onun için de hadis olması icab eder. Halbuki ilim ve kudret gibi sıfatlarda bu gibi ihtimaller bahis konusu olmaz. Çünkü Allah'ın ilim ve kudret sıfatları kemâl sıfatlardandır. Hadis varlıklar bunların (vâcibte) var olduklarına delâlet eder. Bunların zıddı olan cehalet ve acz ise eksik sıfatlardandır. Bunların (vâcibte) mevcut olduklarına dair hiç bir delil yoktur.
(Allah'ın kusur ve eksik sıfatlardan tenzihi konusunda eski kelâmcıların görüşlerine istinad edilemez, çünkü) o görüşler birtakım zayıf mesnedlerdir. (Sağlam ve sarsılmaz akidelere sahip olmak isteyenlerin ve)

talebenin akidesini sarsar ve gevşetir. (Kelâm ilminin asli hedefleri gibi ve) bu nevi yüce maksatlar, (yani tenzihi ve selbî sıfatlar) bu gibi boş ve şüpheli esaslara dayanmaktadır,zannım meydana getirdiğinden, muhaliflere geniş bir cepheden hücuma geçme imkânını verir.

(Tenzih konusunda aksi ve) muhalif kanâatta olanlar, cihete, cismiyete, sure te ve organlara delâlet eden birtakım nasların zahirî manâlarını, (birer naklî) delil olmak üzere ileri sürmüşlerdir.

Bunların ileri sürdükleri (aklî) delil de şudur: İki varlık farzedelim. Bunlardan biri behemehal diğerine ya muttasıl ve bitişik olur, ona temas eder veya cihet itibariyle ondan munfasıl, ayrı ve ona zıd bulunur. Hiç bir şey Allah Taâlâ'nın mahalli değildir. Allah da âlemin (veya diğer bir şeyin) mahalli değildir. (Allah âleme hâil da değildir, mahal da değildir.) Bu sebeple Allah yön bakımından âleme zjddır, öyle olunca da mekânda yer kaplaması gerekir. Netice itibariyle Allah'ın ya şekli ve sonu olan bir cisim veya cismin bir parçası olması lazım gelir.

Aklî delilin cevabı şudur: Bunlar halis-muhlis vehimler olup hissi (ve duyu organları ile idrâk edilen maddî) varlıkların hükümlerini, hissî olmayan varlığa tatbik etmekten ibarettir. (Gaibi şahide kıyastır). (Aklî ve naklî) kesin deliller (Allah'ın bu gibi şeylerden ve selbî sıfatlardan) münezzeh olduğunu göstermektedir. Şu halde, ya Selefin âdeti olduğu veçhiyle en salim ve en emin yolu tercih ederek, bu gibi naslarm, ilmini (ve

onlarla neyin kasdedildiği hususunu) Allah Taâlâ'ya havale etmek, veya câhillerin hücumlarını defetmek ve (dini hakikatları olduğu gibi idrâk etmekten âciz olan) kısa akıllıların ellerini bu gibi şeylerden menetmek için, en sağlam yolu tutarak, sonraki kelâmcıların tercih ettikleri gibi sıhhatli biçimde bunların (tefsir, tevcih ve) te'villerini yapmak, vâcib olur [18]

Hiç Bir Şey Allah'a Benzemez

Yani hiç bir şey onun mümasili (dengi, misli ve benzeri) değildir Buradaki mümâselet sözü ile “hakiki bir birlik” kasdediliyorsa (bu manâda bir mümaseletin bulunmadığı) açıktır. Şayet, “bir şeyin öbür şeyin yerini tutması” yani “iki şeyden her birinin diğerinin yaptığı işi yapabilir durumda olması”, kasdediliyorsa, bilinmelidir ki, kâinatta hiç bir şey, O'nun sıfatlarından olan bir şeyin verini tutamaz. Zira Allah'ın, ilim, kudret... gibi sıfatları, arada hiç bir münasebet olmayacak derecede, mahluklarda bulunan bu nevi vasıflardan çok yüce ve pek uludur.
(Sabunî'nin eseri olan) el-Bidaye'de deniliyor ki: “Biz insanlardaki ilim mevcuttur .arazdır, hadis bir ilimdir, var olması mümkündür, her an da yenilenip durmaktadır. Allah Taâlâ'nm sıfatı olarak kabul ettiğimiz ilim ise mevcuttur, (araz değil) sıfattır, (hadis değil) kadîm ve ezelîdir. Varlığı (mümkün değildir)

vâcib ve zarurîdir. (Yenilenen değil) ezelden ebede kadar daimîdir. Onun için Allah Taâlâ'nm ilmi hiç bir şekilde insanların ilmine benzemez, onun misli olmaz".

el-Bidaye müellifinin sözü budur. Müellif açıkça şunu belirtmiştir: Bize göre mümâselet, bütün vasıfların müşterek olması halinde sabit olur. Hatta bir vasıfta ortaklık bulunmasa mümâselet de ortadan kalkar.

Şeyh Ebu Muin, et-Tabsire'de, "Görüyoruz ki, dilciler, Zeyd'in Amr'a fıkıhta eşit olması ve bu konuda onun yerini tutması şartiyle: Zeyd fıkıh ilminde Amr'm mislidir (benzeri ve dengidir) cümlesini anormal bulmuyorlar, her ne kadar aralarında bir çok yönden yekdiğerine muhalif olma durumu varsa da, bu cümleyi tabiî sayıyorlar", dernektedir.

Eş'arî'nin, "Mümâselet, her yönden eşitliktir", demesi hatalıdır. Çünkü Peygamber (s.a., eşya-i sitte diye meşhur olan riba hadisinde) "Buğday buğdayla misli misline..." (değiştirilir, fazla alınırsa riba olur) buyurmuş, burada "eşitlik" ve "mümâselet" sözü ile sadece ölçüde eşitliği kastetmiştir. Alman ve verilen buğdayların ağırlığı, tanelerin sayılan, sertlik, yumuşaklık gibi farklı durumlar dik-kata alınmamıştır. Öyle görülüyor ki, el-Bidaye müellifinin sözü ile Eş'arî'nin sözü arasında bir çelişki ve aykırılık yoktur. Zira Eş'arî'nin "Her yönden eşit olması", şeklindeki sözü ile kasdettiği şey, eşitlikte esas alman -meselâ ölçek gibi bir- şeydir. el-Bidaye müellifinin sözünün de Eş'arî'nin sözü gibi anlaşılması uygun olur. Aksi

takdirde “bütün vasıflarda iki şeyin ortak olması”, ve “her yönden eşitlik aranması” sayı bakımından çokluğu ortadan kaldırır, (yerine ayniliği getirir).
Bu durumda mümâselet ve benzerlik nasıl tasavvur edilebilir? [19]

Hiç Bir Şey Allah'ın İlminin Ve Kudretinin Haricinde Değildir

Allah'ın bazı şeyleri bilip diğer bazı şeyleri bilmemesi, bazı şeylere kadir olup diğer bazı şeylerden âciz olması eksiklik olur, (Allah'ın neyi bilip neyi bilmeyeceğim, neye gücü yetip neye yetmeyeceğini tayin ve tesbit eden haricî bir muhassıs ve) müreccihe muhtaç olması, demek olur. Halbuki, Allah Taâlâ'nm ilminin umumi ve kudretinin şümullü olduğu hususu naslarda kesin bir şekilde ifade edilmiştir. Şu halde, O, her şeyi bilir, her şeye kadirdir. Durum ne “Allah cüzîyeti bilmez, birden fazla şeye de kadir olmaz” (birden ancak bir sâdır olur), diye iddia eden filozofların dedikleri gibidir, ne “Allah zatım bilmez”, iddiasında bulunan Dehrîlerin (ve Mataryalisüerin) dediği gibidir, ne, “Allah cehli ve çirkinliği yaratmaya kadir değildir”, diyen Nazzam'ın dediği gibidir, ne “Allah kulun gücünün yettiği şeyin dengini ve benzerini yaratmaya kadir değildir”, diyen Belhî'nin zannettiği gibidir, ne de “kulun gücü dahilinde bulunan şeyin aynını yapmaya Allah kadir olmaz”, diyen

Mutezile çoğunluğunun dedikleri gibidir. (O, her şeye kadirdir, her şeyi bilir, doğru olan budur).[20]

2. ALLAH'IN SÜBÛTÎ SIFATLARI

Allah'ın Sıfatları Vardır

Zira Allah Taâlâ'nın hayy, kadir, alim... vs. olduğu sabit olmuştur. Malumdur ki, bu sıfatlardan her biri, vâcib ve zaruri varlık kavramının üzerinde ve ona ilaveten zait bir manânın var olduğuna delâlet eder. Bunların hepsi eşanlamlı kelimeler değildir. Ve yine malumdur ki, müştak ve türetilmiş bir kelimenin, bir şeye delâlet etmesi, onun hakkında doğru olması, o şeyin türetüdiği kök bir kelimenin var olmasını gerektirir. (Alîmin mevcut olması, kendisinden alim kelimesinin türetüdiği bir ilim kelimesinin mevcut olmasını icab ettirir).

Şu halde Allah için ilim, kudret ve hayat... vs. gibi sıfatlar sabit olmuştur, fakat Mutezilenin zannettiği manâda değil. Zira Mutezileye göre Allah'ın ilmi yoktur ama, O alimdir, kudreti yoktur, lakin o kadirdir... vs. Mutezilenin bu sözü, “siyahlık yoktur fakat o siyahtır”, sözü kadar imkânsızlığı açık olan bir sözdür.

Allah'ın ilminin, kudretinin... vs. var olduğu naslarda ifade edilmiştir. Allah'tan sudur ve zuhur eden fiillerdeki mükemmellik de, ilminin ve kudretinin var

olduğunun (aklî bir) delilidir. (îlim ve kudret sıfatları kavram olarak bulunmadan) alîm ve kâdîr sıfatları O'na verilmiş mücerred isimler değildir. (Sırf Allah'a alîm ve kâdîr isimleri verildiği için, o alimdir, kadirdir, demiyoruz, tersine O'nda ilim ve kudret sıfatları mevcud olduğu için O, alimdir, kadirdir, diyoruz).

Kelâma âlimlerimizin (r.a.)de açıkladıkları gibi tartışma konusu, meleke ve keyfiyet nevinden olan ilim, kudret ve hayatla ilgili olan şu nokta değildir: "Allah Taâlâ hayydır, O'nun hayatı vardır, bu hayat araz değildir, bekası imkânsız olan bir şey de değildir. Allah Taâlâ alimdir, O'nun ezelî bir ilmi vardır; bu ilim her şeye şâmildir, araz değildir, bekası imkânsız olmadığı gibi zarurî de değildir,kazanılmış da değildir... Diğer sıfatlar hakkında da aynı şeyler söylenebilir [21].

Tartışma konusu olan husus şudur; "Âlim olan bir insanın ilmi vardır, bu ilim araz olup o zatla kâimdir, ayrıca onun zatı üzerine zaittir, hadistir". Acaba âlemin sâniî ve halikı olan varlığın öyle bir ilmi var mıdır ki, o ilim kendisinin zatı ile kâim ve zatı üzere zait ezeli bir sıfatı olsun? Ve diğer bütün sıfatlar için de aynı şeyler söylensin? Filozoflar ve Mutezile âlimleri, bu manâda Allah'ta ilim, kudret v.s. gibi sıfatların bulunacağını reddederek, "Allah'ın sıfatı zatının aynıdır", şu manâda ki: Malumata taalluk etmesi itibariyle Allah'ın zatına alim, gücü dahilinde bulunan şeylere taalluk etmesi itibariyle kadir...ismi

verilmiştir.Mesele böyle açıklanmalıdır ki, zatlarda çokluk olmasın, ayrıca kadîm ve vâcib varlıkların sayılarının birden fazla olması gerekmesin.
Bu itiraza verilen cevap: “İmkânsız olan, kadîm zatların birden fazla olmasıdır”. Yukarda da anlatıldığı gibi, bizim görüşümüzden böyle bir netice çıkmaz. Buna karşılık sizin görüşünüzden: “Meselâ ilmin hem kudret, hem hayât; hem âlim, hem hayy, hem kadir; hem âlemin yaratıcısı, hem herkesin ibadet ettiği mabûd ve hem de vâcib varlığın zatı ile kâim olmaması v.s. gibi birçok imkânsız durumların meydana çıkması lazım gelir”.[22]

Allah'ın Sıfatları Ezelîdir, Zatı İle Kâimdir

Kerrâmiye, “Allah'ın sıfatları vardır, fakat bunlar hadistir” iddiasında bulunmuşsa da bu doğru değildir. Zira hadis şeylerin, Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim olması imkânsızdır.
Allah'ın sıfatları zarurî olarak zatı ile kâimdir. Zira “Bir şeyin sıfatı” tabiri “onunla kâim olan şey” den başka bir manâya gelmez. Mutezilenin, “Allah, başkası ile (meselâ: Levh-i mahfuz ve Cebrail gibi bir varlıkta) kâim olan bir sıfatla mutekellimdir, konuşur”, demeleri de doğru değildir. Zaten onların bu sözden maksatları, kelâmın Allah'ın sıfatı olduğunu reddetmektir. Yoksa onlar bu sözle, “Allah'ın kelâm

sıfatı vardır ama bu, onun zatı ile kâim değildir” demek istemezler.
Mutezile, “Sıfatların var olduğunu kabul etmek tevhidi iptal etmektir”, prensibine sıkı bir şekilde sarılmıştır. Zira onlara göre sıfatlar Allah Taâlâ'nın zatına mugayir ve ondan başka olan kadîm ve ezeli varlıklardır. Bu takdirde, Allah Taâlâ'dan başka kadîmlerin de var olması ve kadîmlerin birden fazla olması lazım gelir. Daha açıkçası vacib li-zatihinirı birden fazla olması icab eder. Halbuki, “bizzat vacibul-vücud'un Allah ve sıfatları olduğu” konusunda, ('vaciple kadim eşanlamlıdır, diyen) eski kelâmcıların sözlerinde işaret yolu ile ve sonraki kelâmcıların sözlerinde ise açıkça temas edilmiştir. (Vacib ile kadim aynı manâya geliyorsa, Hamiduddin Darirî'nin de açıkça söylediği gibi Allah da sıfatları da Li-zatihi vacibü'l-vücud ise, o takdirde kadîm ve vacib varlığın birden çok olması gerekmez mi? Bu ise tevhidi iptal manâsını ifade etmez mi? Mutezilenin itirazı işte budur).
Halbuki Hıristiyanlar, üç kadim ve ezeli varlık (ekânim-i se1âse) kabul ettikleri için kâfir olmuşlardır. Bu durum karşısında sekiz veya daha fazla (kadîm ve ezelî sıfat) kabul edenlerin hali ne olur? Müellif Ömer Nesefî, şu sözü ile işte bu hususa işaret etmiştir: [23]

Sıfatlar Allah'ın ne Aynıdır, ne de Gayrıdır

Yani Allah Taâlâ'mn sıfatları O'nun zatının aynı ve tıpkısı olmadığı gibi zatının başkası da değildir. Onun için (Allah'tan başka ve) gayrı olan varlıkların da ezelî olması ve kadîmlerin birden fazla olmaları lazım gelmez. Hıristiyanlar, gerçi “birbirinden başka kadîm varlıkların mevcut olduğunu” açıkça söylemişlerdir ama, “vücûd”, “ilim” ve “hayat” dedikleri ve “baba-oğul-Ruhu'1-kuds”, diye adlandırdıkları üç uknum (ekâmm-ı selâse) kabul ettikleri için kâfir olmaları lâzım gelmiştir. İddialarına göre “ilim” uknumu, yani unsuru Hz. İsa (a.s.)'nın bedenine intikal etmiştir. Şu halde Hıristiyanlar bu uknumların infikâk ve intikallerini (yani Allah'tan ayrılmalarını ve başka yerlere geçmelerini) caiz görmektedirler. Onun için de birbirinden başka (ve aralarında muğayeret bulunan li-zatihî) vacibler ortaya çıkmaktadır.

itiraz: (Mutezileden) biri çıkıp da şöyle diyebilir: Çok ve birden fazla olma hali, “yekdiğerinden ayrılmaları caiz olması” manâsına gelen “birbirinden başka olma” esasına bağlanamaz, dayandırılamaz. (Taaddüd ve tekessürün, infikâkm caiz olması manâsına gelen tegayur esasına bağlanmasını reddediyoruz). Zira şurası kesindir ki,1,2, 3... v.s. gibi sayı mertebelerinde birden fazla ve çokluk olma urumu vardır. Bununla beraber bu sayıların bazıları, öbür bazılarının parçalarıdır. Parça ise bütüne mugayir olmaz. (Halbuki bunların aralarında zıddiyet ve başkalık yoktur. Meselâ, on sayısının içinde bulunan on tane bir rakamından hiç biri öbürüne, muhalif değildir.

Bununla beraber on sayısının birbirinden ayrılmaları (infikâk etmeleri) caizdir. Bunun gibi Allah'ın sıfatları zatına mugayir yani zatından gayri değildir, ama ondan infakâk etmeleri ve ayrılmaları caizdir, denebilir. (Böylece iddianız geçersiz olur).
Ayrıca, ister aralarında mugayeret ve başka olma hali bulunsun, isterse bulunmasın, sıfatların çok ve birden fazla olduğu konusunda ihtilaf yoktur. (Buna nazaran Sünnîler kadim varlıkların çok ve birden fazla olduğunu kabul etmektedirler).
Cevap: İmkânsız olan, kadîm zatların birden fazla olmasıdır. “Bir zat ile onun sıfatlarının ezelî olması” değil. Ayrıca, “sıfatlar bi-zatihi vâcibu'l-vücûttur” sözünü söylemeye cüret etmemek gerekir. Tersine bu konuda şöyle denmelidir: “Sıfatlar vacib ve zarurî varlıklardır. Fakat vücub ve zaruretini kendilerinin dışında olan bir şeyden almazlar.” (Vâcib li-gayrihi değildir). Tersine, “O, sıfatın ne aynı ne de gayrıdır”, manâsında “sıfatlara vâcibtir”, denir. Buradaki “O” sözü ile Allah Taâlâ'nın zatını kasdetmekteyim. “Li-zatihî vâcibu'l-vücûd Allah Taâlâ ve O'nun sıfatlarıdır”, diyenlerin anlatmak istedikleri şey budur. Onlar demek isterler ki: Sıfatlar, mukaddes ve müteâl olan, vâcib zattan dolayı vâcib ve zarurîdirler. (Sıfat-. îarın vücubu zatın vücubuna dayanır). Aslında ve zatları itibariyle sıfatlar (vâcib değil) mümkündür. (Çünkü var olmak için Allah'ın zatına muhtaçtırlar). Mümkünün kadîm olmasında herhangi bir imkânsızlık yoktur. Şu şartla ki: Mümkün, kadîm olan zatla kâim olacak,

vâcible var olacak, ondan ayrı bulunmayacak. Her kadîm bir ilah değildir ki, birden fazla kadîm ve ezelî varlığın mevcut oluşundan, birden çok ilahın mevcut olması lazım gelsin. Fakat yine de (Allah, kadîmlerle kadîmdir, demektense), “Allah, sıfatlariyle kadimdir” denilmelidir. “Her biri bi-zatihi kadîmdir, ulûhiyet sıfatlariyle muttasıftır,” şeklinde bir vehmin akla gelmemesi için «kadîmler» sözünü (kayıtsız, şartsız ve) mutlak olarak söylemem elidir.

Sıfatlar konusunun anlaşılması çok zor ve çetin olduğu için Mutezile ve felsefe sıfatları kabul etmeme; Kerrâmiye, sıfatların kadim olduğunu kabul etmeme, Eş'arîler ise sıfatların “zatın aynı olduğunu da, gayrı olduğunu da” kabul etmeme kanâatına ulaşmışlardır.

İtiraz: “Sıfatlar, Allah'ın zatının aynı da değildir, gayrı da”, sözü görünüş itibariyle çelişkili iki şeyi ortadan kaldırmaktır ama aslında ve hakikatte çelişkili iki şeyi ve iki zıddı bir araya getirmekten başka birşey değildir. Zira sarih ve açık olarak, “Sıfatlar zatın gayri değildir” demek, zımnen ve kapalı olarak, “Sıfatlar zatın aynıdır”, hükmünü kabul etmek gibidir. Sıfatların zatın aynı olmadığını açıkça ifade etmekle beraber, bunların var olduklarını kabul etmek, iki zıddı bir araya getiren çelişkili bir hükümdür.

Sarih ve açık olarak ayniyeti reddetme (ve sıfatlar zatm aynı değildir, deme) halinde de durum böyledir. Zira bir şeyden çıkan anlam ve kavram, eğer diğer bir şeyden çıkan anlam ve kavram değilse birinci şey, ikinci şeyden başkadır; aksi halde birinci şey, ikinci

şeyin aynıdır. İkisi arasında ortalama bir şey düşünmek de mümkün değildir. (Mantıktaki, üçüncü ihtimali dışta bırakma prensibi: Bir şey ya vardır, ya yoktur. Bir şey kendisinin ya aynıdır veya gayrıdır, eğer aynı ise gayri; gayrı ise aynı değildir, üçüncü bir ihtimal yoktur).

Cevap: (Kelâmcılar buradaki gayriyeti ve) başkalığı, "îki varlığın, biri olmadan diğerinin mevcudiyetinin tasavvur ve takdir edilmesi biçiminde olması" tarzında tefsir etmişlerdir. Yani iki varlığın yek diğerinden ayırdedilmesi imkân dahilindedir. Ayniyeti ise, esasta bir derece farkı bulunmadan, iki varlığın anlam ve kavram itibariyle bir (müttehidi olmaları, şeklinde tarif etmişlerdir. Bu duruma göre aralarında, zıdlık ve çelişki yoktur. Hatta ikisi arasında ortalama bir şey.de tasavvur edilebilir.

Şöyle ki; bir şeyin anlam ve kavramı, diğer şeyin anlam ve kavramı gibi olmayacak, ama onsuz da var olmayacak şekilde olması mümkündür. Bütüne göre parçanın, zata nazaran sıfatın, bazı sıfatlara nisbetle diğer bir sıfatın varlığı gibi. (Kül cüz değildir, cüz de kül değildir, ama parçalar olmadan da bütün olmaz).

Şüphesiz ki, Allah Taâlâ'nın zatı ve sıfatları ezelîdir, ezeli olan bir şeyin yok olması imkânsızdır. (On sayısından olan bir sayısının, on sayısı olmadan varlığını sürdürmesi ve bir sayısı olmadan on sayısının bekası imkânsızdır. Zira bir sayısı on sayısmdandır). Onun için de on sayısının olmaması bir sayısının olmaması, on'un omıası da birin olması demektir.

Halbuki hadis mahlûk sıfatlarda durum bunun aksinedir. Zira, belli bir sıfat bulunmadan bir şeyin zatının kâim olduğu tasavvur edilebilir. Onun için de (mahlûk ve hadis var-hklardaki bahis konusu) sıfat zatın gayrı olur. Kelâm âlimleri meseleleri böyle açıklamışlardır. Fakat bunun doğruluğu tartışılabilir.

Bu konu şunun için tartışılabilir: Kelâmcılar, eğer "başkalık" (gayriyet ve tegâyur) sözü ile, "iki şeyden herbirinin birbirinden ayrılmasının her iki taraf itibariyle sahih olması", manâsını kaydediyorlarsa, "sânî ve yaratıcı karşısında âlemin durumu", "mahalle göre arazın vaziyeti" ileri sürülerek, çelişkiye düşürülebilirler. Zira yokluğu imkânsız olan sâni olmadan âlemin varlığını düşünmek kabil değildir. Meselâ, siyahlık gibi bir araz, mahal olmadan düşünülemez. Bu, (noktadaki çelişki gayet) açıktır. Zira bunlar arasında bir başka olma (ve tegayür) halinin kesinliğinde (Sünnî ve Mutezile kelâmcıları arasında) ittifak vardır.

Şayet (iki taraf itibariyle değil de sadece) bir taraftan ayrılmasının sahih olması kaydi ile yetinirlerse, bu takdirde de "bütün ile parça, kül ile cüz" arasında bir mugayeretin ve başka olma halinin var olması lazım gelir. Zat ile sıfatları arasındaki münasebet için de durum budur. Zira bütün olmadan parçanın, sıfat olmadan zatın var olacağı kesindir. "On olmadan birin bekası imkânsızdır", şeklinde ileri sürdükleri görüşün yanlış olduğu açıktır, (Zira, bir bütün olarak kabul edilen on rakamı zaten tek tek birlerden meydana gel-

mektedir. Mürekkeb ve bütün olan bir şeyin yok oluşundan o şeyin parçalarının da yok olmaları gerekmez).
Bu itiraza şu şekilde karşı bir itiraz yöneltilemez: (İki tarafın da birbirinden ayrı düşünülmesinin sahih oluşu manâsmdaki mugayeretten) maksad: “îki şeyden, herhangi birisi bulunmadan diğerinin farazi olarak bile olsa var olmasını tasavvur etmenin imkân dahilinde olmasıdır, isterse bunlardan birinin var olması imkânsız olsun”. Meselâ bazan âlem, (mucidi dikkate alınmadan) var olarak düşünülür, daha sonra sânî ve yaratıcısının bulunduğu delille ispat edilmek istenir.
Fakat, küle göre cüz, bütüne göre parçada durum böyle değildir. Zira bir rakamı olmadan on rakamın mevcut olması imkânsız olduğu gibi. On tam sayısı olmadan, on'dan bir olan (yani on tam sayışının bir parçası olan) birin varlığının düşünülmesi de imkânsızdır. Çünkü bu manâdaki «bir» var olsa, o on'dan (olan) bir olmazdı (on'un parçası olan bir değil, mutlak bir, on sayısı dikkate alınmadan düşünülen bir olurdu).
Velhasıl, vasıftaki izafîlik muteberdir. (On'un parçası olması itibariyle bir'in varlığını düşünemeyiz, ama mutlak biri düşünebiliriz. Fakat bu mutlak değil, izafî bir vasıftır). Bu takdirde infikâk ve birbirinden ayrılmanın imkânsız olması da açıktır. Çünkü biz diyoruz ki, (Sünnî kelânıcılar ilâhî) sıfatlar arasında bir mugayeretin ve zıdlığın bulunmadığını, bu sıfatların yok oluşunun imkânsızlığı esasına

dayanarak açıkça ifade etmişlerdir. Zira bu sıfatlar ezelîdir. (Ezelî ve kadîm olan bir şey yok olmaz). Bununla beraber şu husus da kesindir: Diğer bazı sıfatları isbat etmek maksadiyle, meselâ ilim gibi bazı sıfatların varlığı tasavvur edilir. Bundan anlaşılır ki, (Sünni kelâm âlimleri) bu manâyı kasdetmiş. değillerdir. Ayrıca yukardaki izah, arazın mahalline göre durumu (ve bundaki mugayeret) dikkate alınınca da doğru olmamaktadır. Vasfın izafiliğine ve nisbîliğine itibar edilirse, mütezayif (karşılıklı olarak izafi) olan her iki şey arasında bir mugayeretin ve zıddiyetin olmaması lazım gelir. Baba-oğul, kardeş-kardeş, illet-ma'lûl... gibi. Hatta her iki gayr ve iki başka arasında da durum böyledir. Zira gayrda izafî isimlerdendir. Bunu söyleyen (ve iki mütezayifin iki gayr olduğu kanâatmda olan) da yoktur. (Ahmet oğlu Ali oğlu Ömer, dediğimiz zaman, burada Ali Ahmed'e göre oğul, Ömer'e göre baba olur. Aynı anda Ali'nin hem oğul ve hem de baba olması mütezayif denilen karşılıklı izafî bir durum meydana getirir. Ali aynı anda hem oğul hem baba olma gibi iki sıfatı, izafî bir şekilde kendinde bulundurmaktadır, oğul ile baba arasında hem mugayeret hem de ayniyet bulunmatkadır. Fakat bu nisbî bir keyfiyettir).

İtiraz: (Kelâm âlimlerinin şu manâyı) kasdetmiş olmaları niçin caiz olmasın?: “Sıfatlar mefhum ve kavram itibariyle Allah'ın zatı değildir, var olma bakımından da ondan başka değildir” (Zira, zatla sıfat anlam itibariyle birbirine muhaliftir). Nitekim

mevzularına nisbet edilen diğer mahmullerin hükmü de böyledir. (Ali âlimdir, gibi. Ali mevzu, âlim mahmuldür.): Şüphe yok ki mevzu ile mahmul (mantıktaki özne ile sıfat) arasında, cümleyi bağlamanın sıhhatli olması için, varlık itibariyle bir tve müttehid) olma şart koşulur. Bir manâ ifade etmesi için de mefhum ve kavram yönünden başkalık şart olur. Meselâ: “İnsan kâtiptir”, cümlesinde bu durum vardır ama “İnsan insandır”, cümlesinde bu husus yoktur. Zira bu cümle sahih değildir. “İnsan insandır”, cümlesi de (yeni) bir şey ifade etmez. (İnsan ve kâtip kavram itibariyle başka, vücud itibariyle de kâtip insandan ayrı değildir, onun mahiyetinde kâtiplik vardır. Onun için “insan kâtiptir”, cümlesi doğrudur. İnsan ve taş hem kavram hem de varlık itibariyle birbirinden farklıdır. Onun için: İnsan taştır, cümlesi doğru değildir. însan insandır, cümlesinde, mevzu ile mahmul, yani özne ile sıfat birbirinin aynı olduğu için bir manâ ifade etmez.Allah alimdir, cümlesinde de durum böyle olmaz mı?).

Cevap: Bu gibi hususlar, alîm kadir... gibi şeyler zata nisbet edildiği zaman doğru olur, bahse konu olan ilim, kudret... gibi şeylere nisbet edildiğinde doğru olmaz. “On” rakamına göre “bir”, “Zeyd'e göre el” gibi mahmul olmayan parçalarda da bu gibi cümleler doğru olmaz. (Zira el Zeyd'in ne aynıdır, ne de gayrı, on ve bir için de durum budur. Ali eldir veya el Ali'dir, denemez).

et-Tabsire'de şöyle denilmiştir: On'a göre bir'in, Ali'ye göre el'in ayrı ve başka şey oluşu, -Ca'fer b. Haris müstesna-, hiç bir kelâm âlimi tarafından kabul edilmemiştir. Ca'fer, bu görüşü ile bütün Mutezileye de muhalefet ettiğinden; bu, onun cahilliğinden sayılmıştır. Bunun sebebi şudur: On rakamı, bu rakamın içinde bulunan tek tek on tane adedin tümüne birden verilen isimdir. On sayısı 9 + 1 = 10 rakamının hepsine delalet etmek üzere kullanılan bir isim olduğundan, eğer bir adedi on sayısından başka olsaydı, kendisinden başka bir şey olması lazım gelirdi. Zira bir sayısı on'dandır, o olmadan on olmaz. Aynı şekilde: “Ali'nin eli, Ali'den başka bir şey olsaydı, bu elin kendisinden başka bir şey olması icabederdi. et-Tabsire müellifinin sözü işte budur. Bundaki (hatalı izah) gizli-kapali değildir. (Zira bir şeyin, öbür şeyin bütününe mugayir ve muhalif olması, o bütünün parçalarından her bir parçaya aykırı olmasını icab et-tirmez) .[24]

1. Ezelî Sıfatlar

“Allah'ın ezelî sıfatları şunlardır”:
1. İlim: Ezelî bir sıfattır, konusu olan her şey açık-seçik bir şekilde bilinir hale gelir. (Malûmat ilim sıfatının ona taalluk etmesiyle münkeşif olur.)
2. Kudret: Ezelî bir sıfattır. Kendisine konu olan (ve mak-d u r â t denilen) şeylere tesir eder.

3. Hayat: Ezelî bir sıfattır, ilmin sıhhatini gerektirir. (Cansızda ilim olmaz).
4. Kuvvet: Kudret manâsına gelir.
5. Sem' (İşitmek): İşitmeye konu olan şeylerle (ve mesmûâtla) ilgili bir sıfattır.
6. Basar (Görmek): Görme konusu olan şeylerle (ve mübsarâtla) ilgili bir sıfattır. Basar, görme ile ilgili şeyleri tam olarak idrâk etmeyi temin eder. Ama bu idrâk, vehim ve hayal yolu ile meydana gelen veya duyu organlarının tesiri ve sesin ulaşması şeklinde vücuda gelen bir idrâk değildir.
Sem' ve basarın kadîm oluşundan, işitilen ve görülen (mesmûât ve mübsarâtın) da kadîm olması gerekmez. Nitekim ilim ve kudret sıfatlarının kadim oluşundan, malûm ve makdûr, yani bilinen ve güç yeten şeylerin de kadîm olmaları lazım gelmez. Bunlar kadîm ve ezelî sıfatlardır. Fakat hadise ve vakalara olan taallukları hadistir.
7. İrâde ve meşiyet (îstemek ve dilemek): Bunlar, hayat sahibi bir varlıkta bulunup, kudretin dahilinde bulunan şeylerden birinin, vakitlerden belli bir vakitte vukua gelmesini tahsis ve tercih eder. Bununla beraber kudretin her şeye nisbeti eşittir. (Bir şeyin olması ve olmaması, olacaksa ne zaman, nerede ve ne şekilde olacağı kudret sıfatına göre eşittir, bunlardan birini tahsis ve tercih eden irâde sıfatıdır).
Ayrıca ilim sıfatının taallûku vukua ve oluşa tabidir. (Onun için irâde, filozofların iddia ettikleri gibi ilimden ibaret değildir. Kudret sıfatı iki zıddan birine,

olmaya veya olmamaya taalluk eder, irâde bunu tahsis ederek bir şey meydana gelir, meydana gelen şey ilim sıfatı ile bilinir).
Anlatılan hususlarda şu görüşlerin reddine işaret edilmiştir: “Meşiyet kadîmdir, irade ise Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim hadis bir sıfattır.” İddiasında olanlarla (yani Kerrâmiye ile), “Allah Taâlâ'nın fiilini irâde etmesinin ve bir şeyi yapmak istemesinin manâsı, bir şeyi yaparken cebir altında değildir, sehven de bir şey yapmaz, o mağlub da olmaz, başkasının bir iş yapmasını dilemesi, o işi emretmesi manâsına gelir”. (Ebu Kasım Muhammed Belhi'nin görüşü budur).
Bu görüş nasıl doğru olabilir ki, bütün mükelleflere iman ve farz olan diğer hususları Hak Taâlâ emreylemiştir. (Allah onların iman etmelerini ve diğer farzları ifa etmelerini) dileseydi, elbetteki bunlar vukua gelirdi.
8. Fiil ve tahlik: Tekvin adı da verilen bu iki şey, ezelî bir sıfattan ibarettir. İlerde bu konu incelenecektir. Daha çok “mahlûk” manâsında kullanıldığı için müellif Ömer Nesefî halk (yaratmak) kelimesini bırakarak onun yerine tahlik (yaratmak) kelimesini kullanmıştır.
9. Terzîk (Rızk vermek): Tekvin sıfatının özel bir şeklidir. Müellif Ömer Nesefî, (Fiil ve halk sıfatlarım yukarda zikretmişti. Bu sıfatlar rızk konusunu da ihtiva eder. Buna rağmen), tahlik, tasvir, terzîk, ihya ve imâte... v.s. (yaratma, şekil ve suret verme, rızıklandırma, öldürme ve diriltme... v.s.) gibi Allah Taâlâ'ya isnâd olunan fiillerden her birinin, Allah'ın

zatı ile kâim hakikî ve ezelî bir sıfatı olan tekvine râci olduğuna işaret etmek için terzîk konusuna açıkça temas etmiştir.
Eş'arî'nin,“Tekvin, birtakım izafetlerden ibarettir, fiillerin sıfatlarıdır.” (kendisi ilahî bir sıfat değildir. Zira tekvin, mükevvin manâsına değil, mükeven manâsına gelir), (Eş'arî'nin zannettiği gibi, bunlar izafî sıfatlar ve sıfat-ı ef al değildir.) şeklindeki iddiası doğru değildir. (Zati sıfatın olmaması kusurdur, fiilî sıfatın olmaması kusur değildir. Eş'arîler fiili sıfatların zatla kâim olduğunu kabul etmezler. Onlara göre tekvin sıfat değildir).[25]

2. Allah'ın Kelâmı

10. Kelâm: Kelâm ezelî bir sıfattır. Bu sıfata “nazm” tabir edilir. Bu nazm, harflerden mürekkeb olan Kur'an'ın ismidir. Bunun sebebi de şudur: Emr etme, nehyetme ve haber verme durumunda bulunan herkes, önce içinde ve kendinde bir manâ bulur. Sonra söz, yazı ve işaretle bu manâyı anlatır. Bu manâ ilimden başka bir şeydir. Zira insan bazan bilmediğini, hatta aksini bildiği bir şeyi de haber verir. Kelâm irâde de değildir. Zira insan, bazan irâde etmediği bir şeyi emredebilir. Meselâ bazan bir kimse, kölesinin âsi olduğunu ortaya koymak ve verilen emre uymadığını göstermek maksadiyle faslında yapılmasını gönülden istemediği bir şeyi yapması için) ona emir verir. Bu

manâdaki kelâm sıfatına, “kelâm-i nefsî” (insanın içinden konuşması, kendi kendine söylemesi, cümleleri zihninde düzenlemesi) adı verilir. Şair Ahtal, şu beytiyle buna işaret etmiştir.

“Gerçek kelâm, yani söz kaibtedir
Dil sadece gönülde olanın üzerine delildir”

Hz. Ömer (r.a.), “Ben içimden bir söz söylemeyi tasarlamıştım”, demişti. Bir insan ekseriya arkadaşına, “îçimde, sana anlatmak istediğim bir söz var”, der.

Kelâm sıfatının varolduğuna dair delil, ümmetin icmaı ve Allah Taâlâ'nın mütekellim (konuşan) olduğu konusunda peygamber (s.a.) den gelen mütevatir nakillerdir. Ayrıca, kelâm sıfatı mevcut olmadan tekellümün (Allah'ın peygamberlerle konuşmasının) imkânsız olduğu da kesindir. Böylece Allah Taâlâ'nın sekiz sıfatı bulunduğu sabit olmuştur. 1. îlim, 2. Kudret, 3. Hayat, 4. Sem', 5. Basar, 6. îrâde, 7. Tekvin, 8. Kelâm.

Son üç sıfat konusunda fazlaca ihtilaf edilmiştir, ayrıca bu sıfatlar biraz da. mübhemdir. Onun için müellif Ömer Nesefî, bu sıfatların var ve kadîm oldukları hususuna tekrar işaret etmiş ve bu meselede biraz daha tafsilat vermek maksadıyla demiştir ki:

“O” yani Allah Taâlâ “kendisinin sıfatı olan bir kelâmla mütekellimdir”

Zira bir kelimeyi türetmeye esas olan kök bir kelime olmadan, türetilen bir kelimenin varolması zarurî olarak imkânsızdır. (îlim olmadan âlim olmaz). Bu ifade ile: “Allah, başkasıyle kâim olan bir kelâm ile

(meselâ Cebrail ve Levh-i mahfuzdaki bir kelâmla) mütekeîlimdir”, kanâatmda olan Mutezile reddedilmiştir.[26]

Kelâm, Allah'ın Ezelî Bir Sıfatıdır

Zira hadis olan şeylerin, Allah Taâlâ'nın zâtiyle kâim olması zarurî olarak imkânsızdır.
“Bu kelâm harf ve ses cinsinden değildir”
Zira ses ve harfler zarurî olarak araz, hadis ve bazılarının meydana gelmesi diğerlerinin yok olması şartına bağlıdır. Zira kelimenin ilk harflerinin telaffuz edilmesi bitmeden, ikinci hecedeki harflerin söylenmesi imkânsızdır, bu husus apaçıktır. Bu ifade ile: “Allah Taâlâ'nın kelâmı ses ve harf cinsinden olan arazdır. Bununla beraber kadîm ve ezelîdir”, kanâatında olan Kerramiye ile (Sünnîlerden) Hanbelîler reddedilmiştir.
“O” (kelâm) zatı ile kâim “sükût ve âfete aykırı bir sıfattır”
Sükût, kadir olduğu halde konuşmayı terketmektir. Âfet, ya dilsizlerde olduğu gibi doğuştan veya sabi çocuklarda olduğu gibi zayıflık ve kuvvetin yeterli sınıra varmaması sebebiyle (konuşma organı olan vasıtaların ve) âletlerin (söz söyleme irâdesine) itaat etmemesidir.
itiraz: Anlatılan şeyler sadece kelâm-ı lafzi için doğrudur. Kelâm-i nefsî için doğru değildir. Zira susmak ve

dilsizlik sadece telaffuza aykırıdır. (İçinden konuşmaya muhalif değildir).

Cevap: Burada "İçinden konuşmayı istememek ve buna kadir olmamak" manâsına gelen batini ve iç sükût ve âfet kasdedilmekte-dir. Söz, biri lafzı diğeri nefsî diye ikiye ayrıldığı gibi, onun zıddı da, yani sükût ve dilsizlik de tıpkı onun gibi ikiye ayrılır.

"Allah Taâlâ, kelâmla emredici, nehyedici ve haber vericidir"

Yani kelâm aslında tek ve bir tane sıfattır ama, taalluk ettiği şeylerin emir, nehiy ve haber şeklinde değişmesiyle çokluk gösterir. Nitekim ilim, kudret ve öbür sıfatlarda da durum böyledir. Bunlardan herbiri tek bir sıfattır. (Bunlarda görülen) çokluk ve sonradan oînıa hali taalluklarında ve nisbet edildikleri şeylerde mevcuttur. (İlahî sıfatların esas itibariyle bir ve tek olarak düşünülmesi), bunun, tevhidin kemâline daha layık oluşundan ve bir de, bunlardan herhangi bir sıfatın aslı itibariyle çokluk gösterdiğine dair hiç bir delilin mevcut olmayışındandır

İtiraz: (Emir, nehiy ve haber gibi), kelâmın bu nevi kısımları olmadan bir kelâmın varlığı esasen düşünülemez.

Cevap: Bu itirazı reddediyor ve diyoruz ki: Taalluk halinde kelâm bu kısımlardan biri haline dönüşür. Bu ise (ezelde değil) sonradan meydana gelir. Ezeldeki kelâmın kafiyen kısımları yoktur.

Kelâmcılardan biri (Fahruddin Razı): "Ezelde haber vardır, diğer bütün söz nevilerin mercii de haberdir.

Çünkü emrin manâsı ve özü, yapılan bir işe karşılık sevabın, bu işin terk edilmesi halinde cezanın hak edildiğini haber vermektir. Nehiy de bunun tersidir. Soru cümlesinin esası, bilgi alma isteğinde bulunmayı haber vermektir. Nida cümlesinin aslı cevap talebinde bulunmayı haber vermektir.

Fakat bu görüş şu şekilde reddedilmiştir: Biz (emir, nehiy ve haber gibi sözlerdeki) manâların değişik olduğunu zaruri şekilde biliyoruz. Bunlardan bazılarının diğer bazılarını gerektirmesi, kavram bakımından bir olmalarını gerektirmez.

İtiraz: Emir ve nehiy konusu (olan kişiler ve fiilleri olmadan ezeldeki) emir ve nehiy boş ve abes bir şeydir. (İlerde olacak şeyleri) olmuşcasma haber vermek, su götürmez bir yalancılıktır. Allah Taâlâ'yı bundan tenzih etmek gerekir. (Allah, ezelde Kur'an'ı yer yüzüne indirmediği halde, “Biz Kur'an'ı indirdik”, diyebilir mi?).

Cevap: Eğer kelâmın ezelde emir, nehiy ve haber gibi kısımları olmadığı kabul edilirse, burada müşkil ve anlaşılmaz bir şey yoktur. Eğer kelâmı emir, nehiy ve haber olarak kabul etsek; ezeldeki emir, verilen kişinin var olması zamanında ve emredileni icra etme ehliyetini kazanması halinde, emredilen hususun vücuda getirilmesini icab ettirir. Bu takdirde de memurun (ilerde) var olacağım âmirin bilmesiyle yetinilir. Nitekim, bir adamın bir oğlu olacağını farzederek, dünyaya geldikten sonra “şöyle yapsın”, diye verdiği emir de böyledir. Ezele nisbetle “haber

verme” herhangi bir zamanla vasfedilemez, zamandan münezzeh olduğu için Allah Taâlâ'ya göre mazihâl-istikbal diye bir şey yoktur. Nitekim onun ezelî olan ilmide zamanın değişmesiyle değişikliğe uğramaz.[27]

Kur an Mahlûk Mudur?

Müellif Ömer Nesefî, kelâmın ezelî ve kadîm olduğunu açıkça belirttikten sonra, okunan ve hadis olan nazma Kur'an ismi verildiği gibi, kadim ve ezelî olan - söz konusu - kelâm-ı nefsîye de Kur'an isminin verilmekte olduğuna işaret etmeye gayret ederek dedi ki: [28]

Allah Taâlâ'nın Kelâmı Olan Kur'an, Mahlûk Değildir

Müellif Ömer Nesefİ metinde, “el-Kur'an kelâmullah...” demek suretiyle önce “Kur'an'ı” zikrettikten sonra, peşinden, “kelâmullah” tabirini getirdi. Zira kelâm âlimleri, “Allah Taâlâ'nın kelâmı olan Kur'an, gayr-i mahlûktur,” denilir, ama; kadîm ve ezelî olan harf ve seslerden mürekkebtir, fikri akla gelmesin, diye “Kur'an gayr-i mahlûktur” denilmez, demişlerdir. Nitekim, cahillikleri veya inatçılıkları sebebiyle (Ehl-i sünnet olan) Hanbelîler bu kanâata (harf ve seslerin kadîm olduğu fikrine) sahip olmuşlardır. (Onun için “Kur'an mahlûk değildir,” demektense) Allah'ın kelâmı

olan Kur'an mahlûk değildir, demek daha uygun olmuştur.

Müellif Ömer Nesefî, “mahlûk değildir" sözünü “hadis değildir”, yerine kullanmış, bununla iki ifadenin aynı şeyi anlattığına işaret etmiş ve söylediği sözün hadisteki ifade tarzına uygun düşmesini amaçlamıştır. Peygamber (s.a.) “Allah'ın sözü olan Kur'an mahlûk değildir, kim mahlûktur derse, ulu Allah'ı inkâr etmiş olur,” buyurmuştur [29]. Aynı zamanda Nesefî, bu ifadesiyle iki fırka (yani Mutezile ile Ehl-i sünnet) arasında ihtilaf konusu meseleyi, “Kur'an mahlûktur” veya “Kur'an gayr-i mahlûktur”, şeklinde meşhur ve yaygın bir ifade ile kesin bir biçimde ortaya koymak istemiştir. Yine bundan dolayı “Allah'ın kelâm sıfatı” konusu, “Halk-ı Kur'an” başlığı altında incelenmektedir. Bizimle Mutezilenin arasındaki ihtilafın hakikati ve mahiyeti, kelâm-i nefsinin varlığını kabul veya red ile ilgilidir. Çünkü biz, Kur'an'ın harfleri ve sözleri kadîm ve ezelîdir, demiyoruz. Buna karşı Mutezile de, Kelâm-ı nefsi hadis ve mahlûktur, demiyor. (Ama kelâm-ı nefsinin var olduğunu da kabul etmiyor. Bunun varlığını kabul etselerdi Kur'an mahlûktur, demiyeceklerdi).

Sünnîlerin delilleri: Yukarda da geçtiği üzere bu konuda icmâ (ve âlimlerin ittifakının) mevcudiyeti ve Allah Taâlâ'nm mütekellim olduğuna dair Peygamber (s.a.) den bize gelen nakil ve haberlerin mütevatir oluşudur. Şübhe yok ki, Allah'ın mütekellim oluşunun,

kelâm sıfatı ile muttasif olmasından başka bir manâsı yoktur. Hadis olan kelâm-ı lafzînin Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim olması da imkânsız olduğuna göre, kelâm-ı nefsinin mevcudiyeti sabit olur.

Mutezilenin delilleri: Kur'an, te'lif, tanzim, inzal, tenzil, Arabca, fasih ve i'câz niteliğine sahib olma... v.s. gibi yaratıkların sıfatları ve hudûsun alâmetleri olan şeylerle muttasıftır.. Mutezilenin bu delili bize (Sünnî kelâmcılarına karşı) değil, Hanbelîiere (ve Selefîlere karşı) geçerli bir delil olarak ileri sürülebilir. Çünkü biz tanzim (yani Kur'an'm nazmı ve tertib biçimi) hadistir, diyoruz. Sadece kadîm ve ezeli olan manâyı bahis konusu ediyoruz. Allah Taâlâ'nın mütekellim olduğunu inkâr etmenin mümkün olmadığını gören Mutezile, "Allah Taâlâ ses ve harfleri mahallinde (yani Cebrail'de ve Kur'an okunan diğer yerlerde) yaratmak veya Levh-i mahfuz'da yazı şeklini icad etmek, manâsında mütekellimdir, velevki bu yazı okunmamış olsun. Fakat okunmadık bir yazıdan dolayı bu yazıyı ıcad edene, yani yazana mütekellim denilip denilmeyeceği konusunda Mutezile âlimleri arasında ihtilaf vardır.

Mutezilenin kendisi arasında bu konuda bir ihtilaf vardır. (Bazıları ses ve harf yaratma, diğer bazıları Levh-i mahfuz'daki yazı şeklini yaratma manâsında Allah mütekellimdir, der ve ihtilaf ederler).

Malumdur ki müteharrik (ve hareketli kimse) hareketi icad eden değil, hareketin kendisiyle kâim olduğu kimsedir. Durum böyle olmasaydı, Hakk Taâîâ'nm,

kendisi için yarattığı arazlarla muttasıf olması gerekirdi. Ulu ve yüce Allah böyle olmaktan pek çok münezzeh ve mukaddestir. (Kendisi için yarattığı ve araz olan kelâm sıfatıyle muttasıf olmaz, bu manâda ona mütekellim denmez).

Mutezilenin en kuvvetli itirazı şudur: (Ey Sünnîler!) “Kur'an, mushafm iki kapağı arasında mevcut olan ve bize kadar tevatüren nakl edilen şeydir.” tarifinde ittifak ediyorsunuz. Bu; Kur'an'ın mushaflarda yazılan, dillerde okunan ve kulaklarla işitilen bir şey olmasını gerektirir. Bütün bunlar, zarurî olarak hudûsün ve sonradan olmanın emmâreleridir. Müellif Ömer Nesefî şu sözü ile bu sorunun cevabına işaret ederek dedi ki:

Allah Taâlâ'nın kelâmı “O Kur'an mushaflarımızda yazılıdır”

Yani Kur'an yazı şekli ve işaretiyle ve Allah'ın kelâmına delalet eden harf suretiyle nıushafta yazılıdır. Muhayyel sözlerle (ve imaj biçiminde zihnimizde, hafızamızda ve) “kalbimizde ezberlen-miş”; işitilen ve telaffuz edilen harflerle “dillerimizle okunmuş”; aynı şekilde de “kulaklarımızla işitihniştir fakat bu gibi yerlere hulul etmiş değildir”.

Yani bütün bunlarla beraber ne mushaflara, ne kalblere, ne lisanlara ve ne de kulaklara hulul ve nüfuz etmiş değildir. Tam aksine Kur'an, Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim, kadîm, ezeli bir manâdır. Allah'ın kelâmına delâlet eden nazm ve sözler vasıtasıyle telaffuz edilir ve dinlenilir. Muhayyel nazım ve lafızlarla (yani manâya delalet eden kelime şeklindeki imajlarla)

ezberlenir, Allah'ın kelâmına delâlet eden, harfler için ortaya konulan şekil, suret ve nakışlarla (yani kelâmın remzi ve işareti olan sembollerle) yazılır.
Nitekim, “Ateş, yakıcı bir cevherdir”, denilir. Bu cümle sözle anlatılır ve kalemle yazılır. Bundan ateşin aslı, hakikati ve mahiyeti suret (şekil, ses ve) harftir, manâsını çıkarmak lazım gelmez.
Bir şeyin dört çeşit varlığı mevcuttur:
1. Dış âlemdeki aynî ve maddi varlığı,
2. Zihindeki (manâ ve bilgi biçimindeki) varlığı, .
3. ifadedeki söz ve kelime şeklindeki varlığı,
4. Yazıdaki (nakış ve işaret tarzındaki) varlığı.
Bu duruma göre vazı badeye, ifade zihinde olana, zihinde olan ıstaki aynî varlığa delâlet eder. Bu takdirde, “Kur'an gayr-ımahuttur” cümlesinde olduğu gibi; Kur'ân'ı, kadîm ve ezelî varlığın levazımından(ve sıfatlarından) olan bir şeyle tavsif ettiğimiz zaman, maksat, Kur'an'm dışta mevcut olan hakikatidir. Kur'an'ı, mahlûk ve hadis varlıkların levazımından (ve vasıflarından olan) bir şeyle vasfettiğimiz zaman, bununla ya söylenen ve dinlenen lafızlar ve sözler kasdedilir: “Kur'an'ın yarısını okudum”, cümlesinde olduğu gibi. Veya hayali lafızlar (ve imajlar) kasdediîir: “Kur'an'ı ezberledim”, cümlesinde olduğu gibi. Veyahut da nakış tarzındaki şekil ve semboller kasdedilir: “Abdesti olmayanın mushafa dokunması haramdır”, cümlesinde olduğu gibi.
Dinî ve şer'î hükümler için (Kur'an'ın) kadim olan manâsı değil, sözü (nazmı ve lafzı) delildir. Onun için

usûl-ı fıkıh âlimleri, Kur'an'ı, “bize tevatür yolu ile gelen ve mushafta yazılı olan...”, şeklinde tarif etmişler, Kur'an'ı hem sözün hem de manânın ismi saymışlardır. Yani Kur'an (lafızdan) tecrid edilmiş, manânın ismi değil, manâya delâlet eden nazmın ve sözün ismidir.

Allah Taâlâ'nm, sıfatı olan ezelî ve kadîm manâya gelince, Eş'ari'ye göre bunun işitilmesi caiz ve mümkündür. Fakat üstad Ebu îshak îsferâini bunu mümkün görmemiştir. Şeyh Ebu Mansur (Maturidîînin tercihi de budur. (Daha açıkçası îsferâinî, Maturidî'ye tabi olmuş ve bu konuda Eş'arî'ye değil, Maturidî'ye uymuştur. Ama Eş'ari olan Taftazânî İsferâinî'nin fikrine öncelik vermiştir.)

“Putperestlerden biri sana sığınırsa, Allah'ın sözünü işitene kadar ona eman ver” [30] “Allah'ın kelâmı olduğuna delâlet eden şeyi (ve sözü) işitene kadar”, manâsına gelmektedir. Nitekim, “falan zatın ilmini dinledim ve işittim”, cümlesinde de bu manâ vardır. Musa (a.s.) Allah Taâlâ'nın kelâmına delâlet eden bir ses işitmişti. Bu işitme, kitap ve melek vasıtasıyla olmadığı için, ke1im (Allah'la konuşan) ismi ona tahsis edilmişti.

itiraz: Allah Taâlâ'nın kelâmı, ezeli ve kadîm olan manâda hakikat, (ses ve harflerden) mürekkeb olan nazm ve söz manâsında mecaz olsaydı, şöyle bir itirazla, “mürekkeb nazmı” ondan nefy ve reddetmek doğru olurdu: Semâdan inen, i'caz niteliğine sahip

bulunan, sure ve âyetler şeklinde bölümlere ayrılan nazım ve söz Allah Taâlâ'nın kelâmı değildir. Halbuki, bunun aksinin doğru olduğuna dair icma ve ittifak vardır. Ayrıca i'caz niteliğine sahip olan ve kendisiyle (bir mislini siz de getirin bakalım, şeklinde) meydan okunan, hakikî manâda Allah Taâlâ'nın kelâmıdır. Bu gibi şeylerin (i'caz ve tahaddînin) mürekkeb olan, sure ve âyet gibi bölümlere ayrılan nazım ve sözde olacağı da kafidir. Çünkü (Allah'ın) kadîm sıfatına karşı koymanın (ve muarazada bulunmanın) hiç bir anlamı yoktur.

Cevap: Hakikat şudur ki, Allah Taâlâ'nın kelâmı (kelâmullah), hem kelâm-i nefsi ve hem de kelâm-î lafzî manâsını ifade için ortaklaşa kullanılan (mecazî değil, hakikî) bir isimdir. Kelâmın "kelâm-ı nefsi" manâsında (Allah Taâlâ'ya nisbet ve) izafesi, kelâmın Allah Taâlâ'nın sıfatı oluşu manâsına gelir. Kelâmın (kelâm-ı lafzî manâsında Allah'a nisbeti ve) izafesi, Kur'an, Allah tarafından yaratılmıştır, insanlar tarafından telif ve tertib edilmiş değildir, manâsına gelmektedir. Bu sebeple (Allah'ın kelâmı, ifadesi, Kur'an'm nazmı ve sözü için kullanılamaz görüşünü) esastan reddetmek doğru olmaz. î'caz ve tahaddî (yani siz de bir mislini getirin, diye meydan okumak) sadece Allah Taâlâ'nın kelâmında bulunur.

Bazı kelâm âlimlerinin ifadelerinde geçen Kur'an (sözünün kelâm-ı lafzi manâsında kullanılması) mecazdır, ibaresi, "Allah'ın kelâmı telif ve terkib edilmiş nazmın ve ifade şekli için konulmuş bir kelime

değildir” manâsına gelmez. Aksine bu sözün manâsı şudur: Kelâm hakikatte ve esasta zat ile kâim olan manânın ismidir. Bu manânın lafzına Allah'ın kelâmı denilmesi ve kelâm sözünün bu manâyı ifade için ortaya konulmuş olması, sadece sözün manâya delâlet etmesi itibariyledir.
Kelâm âlimleri “isimlendirme” ve “bir manâyı ifade için bir kelime ortaya atma” (tesmiye ve vaz') meselesini tartışma konusu yapmazlar. (Önemli olan manâdır, manâ iyice kavrandıktan sonra, bir kelime hangi manâyı ifade için kullanılırsa kullanılsın önemli değildir).
Kelâm konusunda araştırma yapan bir zat (Adududdîn îcî), şu kanâata varmıştır: Kelâm âlimlerinin, “Allah Taâlâ'nın kelâmı kadim ve ezeîfbir manâdır, ve bu manâ lafız ve söz karşılığı değildir. Bunun için onunla lafzın delâlet ettiği ve anlattığı “medlul ve mafhûm” kasdedümez. Aksine bu manâ ayn (yani cevher ve zat) mukabilidir. Bu kadîm manâdan maksat, diğer sıfatlarda olduğu gibi zatı ile kâim olmayan (bizatihi değil, bigayrihi kâim olan) Şeydir. Kelâm âlimlerinin “Kur'an hem lafzın hem de manânın ismidir” demelerinden maksatları, “Bu sözün manâsı her ikisine de şamildir, bununla beraber o kadimdir”, anlamına gelmektedir. Yoksa Hanbelüerin iddia ettikleri gibi, parçalan itibariyle tertibli ve harflerden mürekkeb olan nazım kadîmdir, manâsı kasdedilmemektedir. Zira bunun imkânsızlığı apaçıktır. Çünkü biz kesinlikle biliyoruz ki, “Bismillah”

derken (B) den evvel (S) harfini telaffuz etmek mümkün değildir.
Daha açıkçası, zat ile kâim olan (manâ değil) lafz, esas itibariyle parçaları ve bölümleri bakımından tertibli değildir. Meselâ hâfız'ın zihninde Kur'an'ın parçaları tertibsiz olarak ve bazıları diğer bazılarından önce bulunmaksızın mevcuttur. Organ ve dil müsait olmadığı için tertib sadece telaffuz ve okuma vaktinde meydana gelmektedir. Kelâmcıiarın: Okunan, kadim ve ezelîdir, okumak ise hadistir, demelerinin manâsı işte budur. Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim olan kelâmda tertib yoktur ki; onun (yani kelâmüllahı) işitmiş olan, cüzleri tertipsiz bir şekilde onu işitmiş olsun. Zira onun âlete (organa ve lisana) ihtiyacı yoktur.
(Adı geçen araştırmacının) sözünün özeti ve esası budur. Bazılarının var olması için öbür bazılarının yok olması şartına bağlı olmaksızın konuşulan veya hayal edilen harflerden mürekkeb olmayan, lafza delalet eden tertibli şekillerden meydana gelmeyen ve nefs ile kâim bir sözün (bir lafzın ve kelimenin) var olduğunu tasavvur ve düşünebilenler için bu güzel bir izahtır.
Halbuki biz, kelâm ve Kur'an'ın, hafızın nefsinde kâim (ve ezberlenmiş) olmasından, sadece harflere ait şekillerin, onun hayalinde depolanmış ve resmedilmiş bir şekilde mevcut olduğunu anlamaktayız. O şekilde ki, hafız oraya yöneldiği (ve zihnini de yönelttiği zaman) o şeyler, muhayyel lafızlardan ve düzenli nakışlardan meydana gelen kelâm halini almaktadır. Hafız, bunu telaffuz edince de işitilen bir kelâm şekline

girmektedir. (Birincisine keîâm-i nefsi, ikincisine kelâm-ı lafzı denilmektedir. Taftazânî, bu sözü ile Adududdin îcî'yi tenkit etmiş oluyor). [31]

3. Tekvin

11. Tekvin; Fiil, halketme, tahlîk, icad, ihdas, ihtira'...v.s. kelimeleriyle anlatılan manâyı ifade etmekte, ve: “yok olanı, yokluktan varlığa çıkarma” (ma'dûmu ademden vücûda çıkartmak) şeklinde tarif edilmektedir.
“Tekvin Allah Taâlâ'nın sıfatıdır”
Zira akıl ve nakil, (din ve ilim), şu hususta ittifak halindedir: Allah Taâlâ bu âlemin yaratıcısı ve var edicisi (halikı ve mükevvi-ni! dir. Türetmeye esas alınan kök bir kelime olmadan, bir şey hakkında türetilen bir kelimeyi kullanmanın, sıfatın kâim olmasını sağlayan mevsuf olmadan (müştak) bir sıfatın varlığı imkânsızdır. (Madem ki Allah'a, müştak ve türetilmiş birer isim ve sıfat olan Halk ve Mükevvin isimlerini veriyoruz, o halde Cenab-ı Hakk'da bu müştak kelimelerin mastarı ve kökü olan halk etme ve tekvin sıfatları da vardır. Kök kelime olan halk ve tekvin olmadan Allah'a Halik ve Mükevvin isimlerinin, türetilmiş sıfatların verilmesi imkânsızdır).
“Allah Taâlâ'nın tekvin sıfatı ezelî ve kadîmdir”
Bunun sebepleri:

1. Daha önce de geçtiği gibi hadis şeylerin Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim olması imkânsızdır. (Hadis şeylere mahal olan şey hadistir. Onun için tekvin sıfatı hadis olamaz).
2. Allah Taâlâ, ezelî olan kelâmında zatını Hâ1lk diye nitelemiştir. Eğer ezelde yaratıcı olmasaydı, ya bir yalancılık durumunun ortaya çıkması veya (kelimenin hakiki manâsının bırakılarak) "Allah gelecekte yaratıcıdır" veya "yaratmaya kadirdir", şeklinde bir mecaza gidilmesi lazım gelirdi. Halbuki Hâlık kelimesini hakikî manâda kullanmayı imkânsız kılacak bir şey yoktur. (Onun için de hakikî manânın kasdedilmesi imkânsız olmadıkça mecaza gidilemez). Ayrıca "yaratmaya kadirdir", manâsına gelmek üzere Allah'a Hâlık adının verilmesi caiz ve mümkün olsaydı, (yaratma fiili gibi) Allah'ın kudreti dahilinde bulunan bütün arazların da ona isim olarak verilmesinin caiz olması gerekirdi. (Siyahlık ve siyahlığı yaratmak Allah'ın kudreti dahilinde olduğu için Hakk Taâlâ'ya siyah, denmesinin de caiz olması gerekirdi ki, bu hiç kimse tarafından kabul edilmemektedir).
3. Tekvin sıfatı hadis olsaydı, ya bunun diğer bir tekvinle yaratılması gerekirdi. Bu da teselsüle sebep olur, teselsül ise imkânsızdır. Netice itibariyle âlemin yaratılmasının da imkânsızlığı lâzım gelir. Halbuki âlemin var olduğunu gözlerimizle görmekteyiz. Veya diğer bir tekvin olmadan var olması gerekirdi. Bu da hadisin bir muhdise ve ihdasa muhtaç olmaması

manâsına gelir. Bu ise, “Allah'a ihtiyaç yoktur” (âlem Allah'sız olabilir, bir hadis muhdise muhtaç, olmadığına göre, diğerleri neden muhtaç olsun) neticesini ortaya çıkarır, (buna ta'til-i sâni' denir.)

4. Tekvin bir hadesten dolayı hadis olsa, bir oluş için oluş olsa, bunun ya Allah Taâlâ'nın zatında olması gerekir. Bu takdirde Allah'ın hadis şeylere mahal olması gerekir (bu bâtıldır). Veya Allah'ın zatından başka bir yerde meydana gelmesi gerekir. “Her cismin tekeni ve yaratılması o cisimle kâimdir”, diyen (Mutezile kelâmcısı)

Ebu Hüzeyl bu kanâata varmıştır. Bu takdirde de her cismin, kendi kendinin hâlık ve mükevvini olması icabeder. Bunun imkânsızlığı ise aşikardır.

Bu deliller, ilim ve kudret gibi tekvinin de hakikî bir sıfat olması (ve sayılması) esasına dayanmaktadır. Kelâmcılardan muhakkik olanların (ve derin araştırmalar yapanların) vardıkları kanâat şudur: Tekvin Allah Taâlâ'nın her şeyden evvel, her şeyle beraber, her şeyden sonra olması, dillerimizle zikredilmesi, ibadetlerimizle ma'but olması, öldürücü ve diriltici olması... v.s. gibi akla dayanan itibari ve izafî bir sıfatıdır.

Velhasıl tekvin, ezelde yaratma, rızk verme, öldürme, diriltme v.s. gibi şeylerin mebdei (başlama noktası) dır. Kudret ve irâdeden ayrı ve müstakil bir sıfat olduğuna dair bir delil yoktur. Her ne kadar kudretin, mükevvenin varlığına ve yokluğuna nisbeti bir ve eşit ise de, kudret sıfatına irâde sıfatının eklenmesiyle

(mükevvenin olması veya olmaması gibi) iki yönünden biri tahsis ve tercih konusu yapılmış olur. (Taftazânî burada, Maturidîlere karşı Eş'arîleri tutmaktadır) .
Tekvinin hadis olduğunu söyleyenler, “mükevven olmadan tekvin, yaratma olmadan yaratılan, düşünülemez. Tıpkı dövülen olmadan dövme fiilinin varlığının tasavvur edilemeyeceği gibi. Tekvin kadîm olsa, mukevvenâtın ve âlemin de kadîm olması lazım gelir. Bu ise imkânsızdır”, şeklinde bir delile dayandıklarından müellif Ömer Nesefî bu itirazın cevabına işaret ederek dedi ki:
“Tekvin, Allah'ın âlemi ve âlemdeki parça ve bölümlerden her bir parçayı ve bölümü” ezelde değil, “var olacakları vakit” ilmine ve irâdesine göre, “tekvin ve halk etmesidir”
Şu halde ezelde de ebedde de tekvin bakî ve daimîdir. Fakat mükevven, (halk fiiline ait) taallukun hudüsü ile hadistir. Nitekim ilim, kudret... ve diğer ezelî ve kadim sıfatlarda da durum böyledir. Bu sıfatların kadîm ve ezelî olmalarından, taalluk ettikleri şeylerin de kadîm olmaları lazım gelmez. Zira bunların taalluk ettiği şeyler hadistir. (Allah'ın ilminin ezeli olmasından malûmu olan varlıkların da ezeli ve kadîm olmaları gerekmez. Allah'ın ilmi ezelî ve kadîmdir ama bu sıfatın malûmu taalluk etmesi de, malûmun kendisi de hadistir).
Bu, konu hakkında söylenen şu sözlerin hakikati ve özetidir: Âlemin varlığı, Allah Taâlâ'nın zatına veya sıfatlarından bir sıfata taalluk etmezse, hiç bir iş görmeyen bir Allah'ın (ta'til-i sani)var olması ve

hadis şeylerin yaratıcıya muhtaç olmadan gerçekleş-meleri lâzım gelir. Bu ise imkânsızdır. Eğer taalluk ederse, ya taalluk ettiği şeyin varlığının kadîm olması lazım gelir, bundan da âlemin ezelî ve kadîm olması manâsı çıkar, bu ise bâtıldır. Veya taalluk ettiği şeyin varlığının kadîm ve ezelî olmasını gerektirmez. (Yani tekvin, mükevvenin kıdemini ve ezeliyetini icab ettirmeyecek şekilde onunla ilgili olur).

Şu halde, taalluk ettiği mükevven hadis olmakla beraber (Allah'ın zatı gibi) tekvin de kadim olsun. (Bunda ne gibi aklî bir mahzur var: îlk iki şık bâtıl olunca geriye bâtıl olmayan son ihtimal kalır, doğrusu da budur).

İtiraz: (Tekvin sıfatının kadîm oluşu, âlemin de kadîm oluşunu gerektirir, diyerek tekvinin hadis olduğunu ve mükevven manâsına geldiğini ileri süren Eş'arîler diyebilirler ki:) Mükevven (olan âlem) in varlığının tekvine taalluk ettiğini söylemek, tekvinin hadis olduğunu söylemek, manâsına gelir. Çünkü kadîm ve ezelî, varlığı başkasına taalluk etmeyendir. Hadis, varlığı başkasına bağlı olan şeydir.

Cevap: Bu, doğruluğu tartışılabilir bir iddiadır. Çünkü (itiraz olarak ileri sürülen) bu izah şekli, filozofların söyledikleri zat itibariyle kadîm ve hadis manâsına gelmektedir. Kelâmcılara göre had i s: varlığı için başlangıç noktası olan şeydir. Yani hadis, öncesinde yokluk bulunan bir varlıktır. Kadîm ise bunun tersidir. Bu manâda, kadîmin varlığının başka bir şeye mücerred olarak taalluk etmesi, onun hadûsünü

gerektirmez. Zira mümkündür ki; kadim olan bir şey kadîm olduğu halde diğer bir şeye muhtaçtır, ondan sudur etmiştir, Onun devamlılığı ile daimdir. Nitekim filozoflar, meselâ heyula gibi aslında mümkün olan şeylerin kadîm ve ezeli olduğunu iddia ederken bu kanâata ve esasa dayanmışlardır.

Evet, âlemin hudûsuna bağlı olmayan bir delille, âlemin sânî ve Allah'tan zarurî olarak değil de, ihtiyarî olarak sâdır olduğunu kabul edersek, mükevvenin (ve âlemin) varlığının, Allah Taâlâ'nın tekvinine taalluk etmesini söylemek, tekvin sıfatının da hadis olduğunu söylemek, manâsına gelir. İşte bu noktadan (yani hadis, vücûdu için bir bidayet bulunan şeydir, kadîm ise bunun zıddıdır, esasından) hareket edilerek denilmiştir ki: Âlemin parçalarından her bir parçanın (hadis olduğunu) açık ve kesin bir dille ifade etmekte, heyula gibi (âlemden olan) bazı parçaların kadîm olduğunu iddia edenlerin, yani filozofların reddine işaret vardır. (Hadis, başkasına muhtaç olan şeydir, denirse filozoflar reddedilmiş olmaz, zira onlar da bazı şeylerin kadîm, diğer bazı şeylerin hadis olduğunu söylerler.

O sebeple filozofları reddetmek için “Âlem bütün cüzleriyle hadistir ve hadis başlangıcı olan şeydir", sözünü kat'î bir şekilde söylemek gerekir). Aksi takdirde, zaten filozoflar da sadece “Öncesinde yokluk bulunmayan şey” manâsına gelmek üzere heyulanın kıdemine ve ezeliyetine inanmaktadır. Yoksa heyulayı “Başkasından tekevvün ve teşekkül etmeyen” (yani var

olmak için başkasına muhtaç olmayan şey) tarzında anlamamaktadırlar.
Velhasıl, biz “Mükevvenin (ve âlemin) mevcudiyeti olmadan tekvin tasavvur edilemez. Tekvinin, mükevven (ve yaratmanın yaratılan eşya) karşısındaki durumu; dövmenin, dövülen karşısındaki durumu gibidir”, iddiasını kabul etmiyoruz. Zira darb ve dövmek, izafî ve nisbî bir sıfattır. Karşılık olarak izafî olan iki (mütezayif ve mütekabil) şey olmadan, yani döven ve dövülen bulunmadan (dövmenin varlığı) tasavvur edilemez. Halbuki, tekvin (böyle izafî değil) hakiki bir sıfattır. Bu hakiki sıfat “yok olanı yokluktan varlığa çıkartmak” manâsına gelmek üzere izafetin (ve nisbi fiillerin mebdei ve) başlangıç noktasıdır, izafetin aynısı değildir. Bazı kelâm âlimlerinin ifadelerinde görüldüğü gibi (meselâ, Eş'ari'de bu ifade vardır) hakiki tekvîn sıfatı, izafetin aynısı olsaydı, mükevven (ve âlem) olmadan, bu izafetin gerçekleştiğini söylemek inatçılıktan ve zaruri şeyleri inkâr etmekten başka bir şey olmazdı. Şu görüş de cevapsız kalırdı: “Darb ve dövmek, bekası ve devamlılığı imkânsız olan bir arazdır. O halde dövme fiilinin dövülene taalluk etmesi ve acının ona ulaşması için dövülenle dövme fiilinin birlikte bulunmaları şarttır. Çünkü dövülen gecikse (dövme fiilinden biraz sonra var olsa) dövme işi yok olup giderdi. (Zira dövme arazdır, araz iki zamanda devam etmez). Halbuki Allah'ın (tekvin) fiilinde durum böyle değildir. Zira o ezelîdir,

devamlılığı zaruridir, mef'ûl'un (mükevvenin ve âlemin var olma) zamanına kadar baki kalır [32].
Bizce (yani Eş'ari hariç diğer Sünni kelâmcılarına göre) tekvin mükevvenden başkadır. (Eser tesirden, fiil mefûlden ayrıdır). Zira, fiil, zaruri olarak mefûlünden başkadır, (ona mugayirdir). Dövülene göre dövme, yenilene göre yeme fiilinde olduğu gibi. Bunun bir sebebi de şudur: Tekvîn mükevvenin kendisi olsaydı, zarurî olarak mükevvenin kendi kendine mükevven ve mahlûk olması, kendisinin aynı olan bir tekvinle mükevven ve var olması lazım gelirdi. Daha açıkçası bu duruma göre mükevvenin kadîm ve Allah'tan müs-tağni olması neticesi çıkardı. Bu ise imkânsız olan bir şeydir.
Bundan bir de şu netice çıkardı: "Âlemden daha kadîm olmaktan, hiç bir tesiri ve rolü olmamakla beraber, âlem üzerinde kudret sahibi olmaktan başka yaratıcının âlemle bir ilgisi yoktur. Alem, zaruri olarak kendi kendini meydana getirmiştir. Bu, (yani Allah'ın âlemle bir ilgisinin bulunmaması) Hakk Taalâ'nın yaratıcı ve âlemin de yaratılmış olmasını icabettirmez. Bu duruma göre Allah'a, âlemin Halıkı ve Sânii, demek doğru olmaz. Bu ise, (Allah âlemin yaratıcısıdır, tezinden caymak ve) geri dönmektir. Allah Taâlâ'nın, eşyanın mükevvini ve yaratıcısı olmaması, manâsına gelir. Çünkü mükevvin; tekvin, kendisiyle kâim olan zat, demektir. Mükevvinin, bundan başka bir manâsı olmaması zarurîdir. Tekvîn, mükevvinin aynısı olunca,

artık bu manâdaki tekvin Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim olmaz.
Yine buna göre: “Şu taşın siyahlığını yaratan siyahtır”, “Şu taş siyahlığın yaratıcısıdır”, demenin doğru olması lâzım gelirdi. (Zira bu duruma göre, siyahla kâim olan ve tekvinin aynısı olan mükevvin siyahlığı yaratıyor, onu meydana getiriyor, çünkü mükevvin, kendisi ile tekvinin kâim olduğu şeydir. Tekvin, siyahlığın aynısı olsaydı, siyahla, yani taşla kâim olması gerekirdi. O zaman da siyahın siyahlığı ve taşı yaratması icab ederdi. Taşın siyahı yaratması da böyledir. Bütün bunlar bâtıl neticelerdir). Çünkü bu duruma göre “yaratıcı” ve “siyah” sözleri, kendisiyle yaratma fiili ve siyahlık kâim olan şey manâsına gelir, başka bir şey ifade etmez. (Bu misâlde) bunların ikisi yani yaratmak ve siyahlık bir ve aynı şeydir. O halde bunların hamledildikleri şey, (yani taş) da bir olacaktır.
Bütün bunlar, fiilin mefûlden (tekvinin mükevvenden) başka olduğu konusunda verilen zaruri ve açık hükümlere dikkati çekmekten ibarettir. Akıllı kimseler için uygun olan, bu gibi konularda ince düşünmek, kelâm ilmi konusunda derin bilgi sahibi olan (Eş'ari gibi büyük) âlimlere, çok az seçme kabiliyetine sahip olan kimseler için bile imkânsızlığı gayet açık ve seçik olan şeyleri nisbet etmemektir. (Bu kadar açık ve seçik olan bir meseleyi Eş'arî, neden bilemedi, demekten sakınmaktır). Aksine, onların kanâatiarı içinde, düşünürlerin ihtilaf etmelerine ve âlimlerin tartışmalarına konu olmaya uygun düşecek doğru izah

şekilleri arayıp bulmaktır. (Eş'arî de haklı imiş, denecek kadar onun görüşlerini iyi kavramaktır).
“Tekvin, mükevvenin aynıdır” diyenler, şunu kasdetmişlerdir: Fail bir iş yaptığı zaman burada sadece bir fail, bir de mefûl vardır. Tekvin, icâd...v.s. gibi kelimelerle ifade edilen manâ, bir failin mef-ûle nisbet edilmesi durumunda, akılda meydana gelen itibarî bir şeydir. Hariçde mefûlden başka olan hakikî bir şey değildir. (Tekvîn mükevvenin aynıdır kanâatmda olanlar) tekvin kavramı, tıpatıp mükeyven kavramıdır, manâsını kasdetmezler. Onun için de im-kânsız şeyler söylemiş olmaları lâzım gelmez.
Bu konudaki ihtilaf şuna benzer: “Vücud, hâriçte mahiyetin aynıdır”. Fakat bu şu demektir: Mahiyet için hariçte bir tahakkuk ve gerçeklik, “vücûd” olan mâhiyetinin ânzı için de ayrı bir tahakkuk ve gerçeklik yoktur ki, bunlar cisim ve siyahlık örneğinde olduğu gibi kabul eden ile kabul edilenin bir araya toplanması biçiminde bir araya gelsinler. Bunun manâsı şudur: Mahiyet, (dışta) var olunca, var oluşu mahiyetin kendisinin vücûdu ve varlığıdır. Lâkin mahiyet ve vücûd akılda ve zihinde birbirinden başkadır. Şu manâda ki: Vücûd olmadan mahiyeti mülahaza etmek akıl için mümkündür. Bunun tersi de böyledir. (Bir şeyin dış âlemdeki varlığı dikkate alınmadan, zihindeki varlığına mahiyet denir, o şey dış âlemde var olunca hem vücûd, hem de mahiyet adını alır, mahiyet tahakkuk edince, dış âlemde var olunca, vücûdunun aynı olur).

Bu görüşün eksiksiz iptal edilmesi, “eşyanın, Allah Taâlâ'dan tekevvün ve sudur etmesi, kudret ve irâde sıfatlarına mugayir, zat ile kâim hakikî bir sıfata bağlıdır”, şeklindeki tezin ispatına bağlıdır. Tekvin meselesinin esası şudur: Kudret, kudretin dahilinde bulunan bir şeyin varlığına, var oluş zamanında, irâdeye uygun biçimde taalluk edince, kudretin taalluk ettiği bu şey kudrete nisbet edilirse, “kudretin gereği” (icab-ı kudret), Kadire nisbet edilirse, “halk ve tekvin”... v.s. gibi isimler alır. Bu taallukun hakikati ve mahiyeti de şudur: Zat, o zata ait kudretin dahilinde bulunan şeye, var olma zamanında taalluk edecek bir şekilde bulunur. Bundan sonra terzîk, tasvir, hayat verme, Öldürme... v.s. gibi sonsuz denecek kadar çok miktardaki fiillerin özellikleri, makdûrâtm (yani kudret dahilinde bulunan rızk, suret ve hayat verme gibi şeylerin) özelliklerine göre gerçekleşir ve var olur. (Terzîk, tasvir, ihya... gibi yukarda) işaret edilen şeylerden her birinin hakikî ve ezelî bir sıfat olmalarına gelince, Maveraunnehir ulemasından sadece bazıları bu hususa inanmışlar ve böylece bu konuda da yalnız kalmışlardır. Meselenin bu şekilde anlaşılması, (varlıkları) birbirinden başka olmasa (ve mevcudiyetleri arasında muğayeret bulunmasa) da kadîm varlıkları cidden pek fazla çoğaltır. (Doğruya) en yakın olan, Maveraunnehir ulemasının muhakkiklerinden olanların şu kanâatidir: (Terzîk, tasvir, ihya...) bütün (izafî ve fiilî) sıfatların mercii tekvindir. Tekvin hayata taalluk ederse, ihya, ölüme

taalluk ederse imâte (öldürme), surete taalluk ederse tasvir, rızka taalluk ederse terzik... v.s. gibi isimler alır. Bunların her biri bir tekvin (oluş ve yaratış) dır, özel olmaları, (tekvine ait) taallukların özel olmasından ileri gelmektedir [33]. (Önceden Eş'arîliğin görüşünü savunan Taftazânî, bu sözleriyle Maturidîliğin görüşlerini benimser görünmektedir).

12. "İrâde, Allah Taâlâ'nın zatı ile kâim olan ezelî bir sıfatıdır"

Müellif Ömer Nesefi, "Bir mükevvenin (bir oluşun ve varlığın) herhangi bir şekilde değil de belli bir tarzda, herhangi bir zamanda değil de muayyen bir vakitte var olmasını tahsis ve tercih eden" Allah Taâlâ'nın kadîm bir sıfatı bulunduğunu ispat, tahkik ve te'kid için (yukarıda geçtiği halde irâde sıfatım burada da) tekrar etmiştir. İrâde sıfatı ne: "Allah Taâlâ mûcibun bi'z-zâttır, (yaptığı şeyi, zatının gereği olarak zaruri bir şekilde yapar) irâde ve ihtiyar ile yapmaz", diyen filozofların dedikleri gibidir; ne: "Allah Taâlâ, sıfatıyle değil, zatı ile irâde edicidir", diyen Neccariye'nin dediği gibidir; ne: "Allah Taâlâ, bir mahalde bulunmaksızın hadis olan bir irâde ile irâde edicidir", diyen Mutezilenin dediği gibidir ve ne de: "Allah'ın irâdesi zatında hadistir", diyen Kerramiyenin dediği gibidir. Anlattığımız (irâde anlayışının) delilleri: Allah Taâlâ'nın irâde ve meşiyetinin var olduğunu ifade eden âyetler vardır. Bununla beraber bir şeyin sıfatının, o şeyle kâim olması lazım geldiği ve hadis

şeylerin Allah Taâîâ'nm zatı ile kâim olmasının imkânsızlığı kesindir. Bundan başka âlem ve âlemdeki nizamın, en faydalı ve en uygun biçimde var oluşu, sâni ve Allah'ın kadir, (muhtar, mürîd ve) irâde sahibi oluşunun delilidir. Âlemin hudûsu ve sonradan var olması konusunu da tıpkı (âlemin en iyi şekilde var oluşu gibi Allah'ın irâde sahibi olduğunun delili olması bakımından) böyledir. Zira âlemin Sanii ve Hâliki mûcibun bi'zzât (Yani yaptığını zatının gereği olarak iradesiz bir şekilde ve zarurî olarak yapan bir varlık) olsaydı, zarurî olarak âlemin kadîm olması ve bir ma'lûlun, kendisinin var olmasını gerekli kılan illetinden sonraya kalmasının imkânsızlığı gibi bir durumun ortaya çıkması lâzım gelirdi. (O halde âlemin hudûsu, Saniin irâde sahibi olduğunu gösterir).[34]

4. Rü'yetullah Meselesi

“Allah Taalâ’yı görmek”
Buradaki rü'yet ve görmek, gözle hasü olan mükemmel bir inkişaf manâsına gelmektedir. Buradaki “mükemmel inkişaf” kaydından maksat, bir şeyi (baştaki) duyu organı olan gözle (o şeyin hakkı olan şekilde ve) olduğu gibi (isbât ve) idrâk etmektir. Bunun açık manâsı şudur: Önce aya baksak ve onu net olarak görsek, sonra gözümüzü kapasak (ve ayı muhayyilemizde canlandırsak), iki durumda da ay bizim için inkişaf halindedir, bu husus aşikârdır. Lakin

aya baktığımız zamandaki inkişaf daha mükemmeldir ve tam bir görüştür. Aya, bakma vaziyetinde ve zamanında bizde mevcut olan özel hale rü'yet (görmek) adı verilmektedir. (îmam Maturidi'ye göre rü'yetullah sem'an vâcibtir ama aklen vâcib ve caiz değildir. Ebu Muin, Pezdevi, Sabunî ve Nesefî gibi Maturidîler bu konuda Eş'arî'yi takib etmişlerdir).

“Allah Taâlâ'yı görmek akıl yönünden caizdir”

Yani, akıl (ve insan düşüncesi peşin hükümlerden ve dışardan . gelen tesirlerden arınarak) kendi kendine başbaşa kalsa, -aksini gösteren bir delil ortada bulunmadıkça- Allah Taâlâ'yı görmenin imkânsızlığına hükmetmez. Halbuki aksini ispat eden bir delilin mevcut olmaması bu konuda esastır. (Rü'yetin imkânı konusunda) bu ölçüdeki bilgi zarurîdir. Bunun imkânsız olduğunu iddia edenlerin üzerine, iddialarını delille ispat etmek düşer.

Hak ehli olan Sünnîler, biri aklî ve mantıkî, diğeri sem'i ve naklî olmak üzere iki türlü delille rü'yetin imkânını göstermişlerdir.

Birinci delilin ifadesi (Delil-i vücûd): Biz a'yân ve arazın, yani madde ve ona ait gelip geçici niteliklerin görülmekte olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. Bir cisimle diğer bir cisim, bir arazla başka bir araz arasını zaruri olarak ayırdetmekteyiz. Muhakkak ki, ortak bir hükmün ortak bir illeti vardır. (Değişik cisimlere ait müşterek bir hüküm olan rü'yetin, madde ve arazları arasında müşterek olan bir sebebi vardır. Cismin görülebilir olması ve görülmesi, cisim olduğu için

değildir). Bu müşterek illet, (madde ve arazın) ya var olması veya hadis olması veyahut da mümkün olmasıdır. Zira ikisi arasında (yani Allah'la masivâ arasında) dördüncü bir ortak illet düşünülemez. Hudûs, ve hadis olma, yokluktan sonraki varlıktan ibarettir. îmkân ve mümkün olmak bir şeyin varlığının ve yokluğunun zarurî olmamasından ibarettir. Bir şeyin illeti olmada 'ademin, yani yokluğun tesiri mevcut değildir. Buna göre ortaya çıkan şey şudur: Allah ile O'nun dışındaki varlıklar arasında müşterek olan “vücûd” ve varlıktır. Şu halde, rü'yetin sıhhatinin illeti gerçekleştiği için Allah'ın görülmesi (aklen ve mantıken) doğrudur. (Bir cisim var olduğu için görülmektedir. Allah da var olduğuna göre o da görülür, buna Vücûd delili, yani varlık (ontoloji) dellil adı verilmektedir).

(Madde ve arazların görülmesinin sebebi var olmaları değil, mümkün olmalarıdır. Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşu da vâcib olmasıdır, denilirse, şu cevap verilir): Rü'yetin imkânsız oluşu, mümkünün özelliklerinden olan bir şeyin; subûtunun (rü'yet için) şartına veya vacibin özelliklerinden olan bir şeyin mani olmasına bağlıdır.

(Biz ses ve koku gibi haddizatında görülmeleri mümkün olan bazı şeyleri göremiyorsak; bu durum, bunların görülmesi için var olması şart olan hususların olmayışındandır. Şart olmadığı için rü'yetin vaki olmaması, aslında bunun imkânsız olduğunu göstermez. Aynı şekilde şu anda vâcib olan Allah'ı

insanların görememeleri, aslından bunun imkânsız oluşundan değil, görmeye engel olan bir şartın mevcudiyetinden ileri gelmektedir. O şart ortadan kalkarsa, Allah görülür. Fakat burada şu itiraz ileri sürülebilir: Bir şeyin görülmesinin sebebi, o şeyin var oluşu ise, sesler, kokular ve tatlar niçin görülmemektedir? Bunun cevabı da şudur): Aynı şekilde ses, tat ve koku v.s. gibi mevcud olan diğer şeylerin görülmesi de sahihtir. Şu var ki (tabiat kanunları denilen) âdetullah ve sünnetullah'ın cereyan tarzı icabı, Allah Taâlâ insanda bu gibi şeyleri görme (melekesini) yaratmamıştır. Yoksa bunların görülmemeleri, aslında görülmeleri imkânsız olduğu için değildir.

İtiraz: 1, (Sıhhat, zarurîlik ve imkânsızlık hali ile ilgilidir. Halbuki burada “yok olan” söz konusudur. Onun için rü'yette şart koşulan) sıhhat 'ademidir, yokluk mahiyetindedir, onun için de bir illet gerektirmez.

2. (Sıhhatin 'ademî değil de vücûdî olduğunu veya 'ademî olan kjr şeyin illet gerektirdiğini) kabul etsek, nev'i olan vâhid ve bir, bazan değişik neticeler meydana getirir. (Müşterek bir illetten müşterek bir hüküm ve netice meydana gelir, denilemez). Meselâ güneşe ve ateşe göre ısı için bu durum söz konusudur. (Isı, güneş ve ateş gibi iki farklı illetin malulü olabilir). Şu halde rü'yet müşterek bir illet gerektirmez. (Bir maddenin görülmesinin illeti sadece var oluşu değil, hem cevher, hem cisim ve hem de araz olması, yani

görme sebeplerinin birden fazla olması mümkündür. (Cisimlerin görülmesine illet olan var olma halinin, Allah'ın görülmesi için de illet olacağı söylenemez).
3. Rü'yetin, müşterek bir illeti bulunduğunu kabul bile etsek, 'ademî olan bir şeyin, 'ademî bir şey için illet olmaya elverişlidir, (der ve bu sefer de 'ademî olan bir şeyin illetinin vücûdî olduğunu kabul etmeyiz).
4. ('Ademi olan bir şeyin 'ademî bir şey için illet olduğunu) kabul etsek bu defa da, varlığın (cisimlerle arazlar arasında) müşterek olduğunu kabul etmeyiz. Aksine her bir şeyin varlığı o şeyin aynısıdır (diğer şeyle ortak değildir).
Cevap: 1. Burada illetten maksat rü'yetle ilgili bulunan ve onu kabul kabiliyetine sahip şeydir. Aşikârdır ki, rü'yetin taalluk ettiği şeyin ('ademî değil) vücûdî olması gereklidir. Sonra rü'yetin müteallikî cisim veya arazdan sadece birinin özelliği değildir. (İkisinde ortak olarak var olan niteliktir). Zira biz, bir karaltıyı ilk defa uzaktan gördüğümüz zaman, onun cevherliği, arazliği, insan ve at oluşu... v.s. gibi bir özelliğini değil, sadece herhangi bir hüviyetini (ve lale't-tayin bir görüntüsünü) idrâk ederiz. Bir şeyi bu şekilde gör-dükten sonra, bazan gördüğümüz şeyde mevcut cevher ve araz nevinden olan şeylerin tafsilatını ayırd etmeye ve seçmeye kadir oluruz, bazan da buna kadir olamaz ve bu hususta âciz kalırız. Şu halde rü'yetin ilgili olduğu husus, bir şeyin herhangi bir hüviyete (ve varlığa) sahip olmasıdır. Var ve vücûd sözü ile kasdedilen manâ budur. Bunda bir iştirakin bulunması

zarurîdir. Fakat bu cevap (ve sıhhati) tartışılabilir. Zira (cisim ve arazların) özelliklerine İtibar edilmeksizin, cismiyet ve cismiyete tabi olan arazlar rü'yet konusu olabilir. (Cismiyet ve cisimlere tabi olan araz Allah'ta mevcut olmadığı için Allah görülemez denebilir).
İkinci delilin ifadesi: *Hz. Musa (a.s.): "Rabbim, bana kendini göster de sana bakayım"* [35] sözü ile rü'yet talebinde bulunmuştu. Şayet (Allah'ı görmek esas itibariyle ve akıl yönünden) mümkün olmasaydı, bir şey taleb ederken, Allah Taâlâ'nın zatı hakkında caiz (ve li-zatihi mümkün) olanı ve caiz olmayanı (ve li-zatihi müstahil olanı), Hz. Musa'nın bilmesi gerekirdi. Aynı zamanda onun böyle bir istekte bulunması abes, sersemlik ve muhal olanı dilemek manâsına gelirdi. Peygamberler böyle olmaktan münezzehtirler. Allah Taâlâ ("Ey Musa, şu dağa bak, eğer o dağ yerinde durursa, benî göreceksin," sözü ile), rü'yeti, "dağın yerinde durması" şartına bağlamıştı. (Gerçi, Allah dağa tecellî edince, dağ yerinde durmamış yerle bir olmuştu ama) dağın yerinde durması esas itibariyle (ve akıl yönünden) mümkün olan bir şeydi. Var olması, mümkün bir şeyin vukuu şartına bağlanan şey mümkündür. Zira bu âyetle, şart meydana gelince, şarta bağlı olan şeyin vukua gelmesi, haber verilmiştir. Mümkünün mümkün şarta bağlanmasının manâsı budur. Mümkün olan takdirler (ve faraziyeler) den hiç birine göre imkânsızlık (ve rü'yetin muhal olması) sabit olmamaktadır.

İtiraz: Yukardaki izah şekline çeşitli şekillerde itirazlar yapılmıştır. Bunların en kuvvetlisi de şudur: Musa (a.s.)nın rü'yet talebinde bulunması, (kendisi için değil, “Ey Musa! Allah'ı aşikâr bir şekilde görmedikçe sana iman etmeyiz” diyen) kavmi içindi. Hz. Musa, kendisi rü'yetin imkânsızlığını nasıl biliyorsa, kavmi de o şekilde bilsin, diye rü'yet isteğinde bulunmuştur.
Aynca, “rü'yetin bağlı olduğu şart mümkündür”, sözünün doğruluğunu da kabul etmiyoruz. Aksine, hareket halinde olan dağın durağan durumda olması imkânsızdır. (Dağ yerinde durmamıştır ki, bu âyetle rü'yetin cevazına ve imkânına istidlal edilebilsin).
Cevap: İtirazların hepsi, zahir (ve tabii) olan şeylere aykırıdır. Musa'nın tabiî olmayan böyle bir dilekte bulunması için bir zaruret yoktur. Şöyle ki: Eğer Hz. Musa (a.s.)nın kavmi, mümin idiyse, onlara: “Rü'yet imkânsızdır,” demesi kâfi gelirdi. Eğer kâfir idiyseler, Allah Taâlâ'nın “beni görmek imkânsızdır,” hükmünde onu tasdik edecek değillerdi. (Dünyada Allah'ı görmek mümkün değildir, demekle kâfirler onu tasdik edecek değillerdi. Esasen Hz. Musa'dan bunu isteyenler, Allah'ın dağa tecellî etmesi hadisesine de şahid olmamışlardı. Bu hadiseyi sadece 70 seçkin mümin görmüştür). Hangi şekilde düşünülürse düşünülsün rü'yetin imkânı kabul edilmezse Hz. Musa'nın talebi abes olmak gerekmektedir.
Hareket halindeki dağın istikrarlı ve durağan bir vaziyette bulunması da mümkündür. Zira hareketin yerini sükûn alabilir. îmkansız olan, hareketle

sükûnun (bir anda) birleşmeleridir. (Dağın aynı anda hem hareket hem de sükûn halinde bulunmasıdır).
“Allah'ı görmek naklen vaciptir. Bu konuda, âhiret yurdunda müminlerin Allah Taâlâ'yı görmelerini gerekli kılan sem'î ve naklî deliller mevcuttur”
Kur'an'dan delil: *“O gün bir takım yüzler Rablarına bakıp pırıl pırıl parlayacaktır”* [36]
Hadisten delil: Peygamber (s.a.) in şu sözüdür: *“Ondördündeki ayı (net olarak) gördüğünüz gibi Rabbınızı da öylece göreceksiniz.”* [37]. Bu, yirmibir büyük sahabe (r.a.) tarafından rivayet edilmiş meşhur bir hadistir.
İcma: Âhirette rü'yetin vukua geleceği ve bu konudaki âyetlerin zahiri manâlanyla anlaşılacağı konusunda bütün ümmet ittifak etmişlerdi. Daha sonra muhalif görüşte olanların sözleri ortaya çıktı, itiraz ve te'villeri her tarafa yayıldı.
1. Aklî itiraz: (Rü'yetin mümkün olmadığı konusunda mahalif görüşte olanların, akıl ve mantık yönünden) en kuvvetli itirazları şudur: Rü'yet ve görme olayının meydana gelmesi için şu gibi şartlar vardır: a) Görülen '(mer'îî bir mekânda bulunacak, b) Görülen bir yönde olacak, c) Görülen görenin karşısında olacak, d) Ne faz-la yakın ne de çok uzakta olmayacak şekilde görülenle gören arasında bir mesafe bulunacak, e) Görülen şeyden gelen ışınlar göze ulaşacak. Bütün bunları Allah Taâlâ hakkında düşünmek imkânsızdır.

Cevap: Bir şeyin görülmesi için bu gibi şartların bulunması gerektiğini kabul etmiyoruz. Nitekim müellif Ömer Nesefî,

“Bir mekânda, bir cihette olmadan, karşı karşıya olma hali bulunmadan, ışınlar göze gelmeden ve görenle Allah Taâlâ arasında bir mesafe mevcut olmaksızın (Cenab-ı Hakk) görülür” sözü ile buna işaret etmiştir.

Görünmeyeni görünene benzetmek (ve gâib olanı şâhid olana kıyas etmek) yanlıştır. Allah Taâlâ'nın bizi görmesi için (yukarıda sıralanan şartların varlığının gerekli olmaması), bazan bu meselede delil olarak öne sürülmektedir. Lakin bu tartışılabilir bir görüştür. Çünkü burada bahis konusu olan (baştaki göz ve) görme duyusu ile olan rü'yettir.

İtirazı Sağlıklı bir duyu organı ve göz için rü'yet imkân dahilinde bulunsa, Allah Taâlâ'nın dünyada da görülmesi vâcib olurdu. Aksi halde, “Önümüzde kocaman bir dağ var da onu göremiyoruz”, manâsı çıkar ki, bu da bir safsatadan başka bir şey değildir.

Cevap: Bu itirazı reddediyoruz. Çünkü bize göre rü'yet Allah Taâlâ'nın yaratmasiyledir. Onun için şartlar bir araya gelince, (Allah rü'yet fiilini yaratmadığı sürece) rü'yetin vukua gelmesi vâcib olmaz.

2. Nakli itiraz (Muhalif görüşte olanların ve Mutezilenin sem'i ve) aklî delilleri. *“Gözler onu idrâk edemez. Fakat o gözleri idrâk eder. O Latîf ve Habîrdir”* [38]

-Cevap: Kabul edelim ki, “ebsâr” (gözler) kelimesi, istiğrak içindir (ve bütün gözleri şümulüne almaktadır) ve âyet, genel olma halinin olumsuzluğunu değil de, olumsuz olma halinin genel oluşunu ifade etmektedir. Buradaki idrâk da görüleni her yönden ihata eden rü'yet değil de, muüak rü'yet manâsına gelmektedir. (Bir an için bunu böyle ve doğru olarak kabul edelim). Fakat (“gözler onu idrâk edemez”, ifadesinde) bütün zamanlara ve hallere delâlet eden bir şey yoktur. (Hiç bir zaman ve hiç bir halde göz onu göremez manâsı yoktur). Bazan aynı âyetle, rü'yetin cevazına bile istidlal edilir. Çünkü, (gözlerin Allah'ı görmesi) imkânsız olsaydı, “Gözler beni idrâk edemez,” diyerek Allah'ın kendini meth etmesinden maksat hasıl olmazdı. Tıpkı, görülmesi imkânsız olduğu için “görülmemesi” medh konusu olmayan yokluk gibi. Bir şeyin görülmesi mümkün olur da, büyüklük perdesiyle taazzuz ve teferrüd ettiği için (yani büyüklükte tek ve eşsiz olduğu için) görülmezse, “görmemek” ancak onun için övme konusu olur.

Eğer âyetteki “idrâk” sözü, “Bir şeyi bütün yön ve sınırlarıyla ihata etmek” şeklindeki rü'yet manâsına alınırsa, âyet rü'yetin caiz ve mümkün olduğuna, hatta rü'yetin gerçekleşmesinin daha açık olduğuna delâlet eder. Çünkü âyet: “Allah, 'görülebilir' olmakla beraber, yön ve sınır niteliklerinden ve sonlu olmaktan münezzeh olduğu için, gözle idrâk olunamaz” manâsına gelmektedir. (Yön ve sınır-iarıyle ihata

etmek şeklindeki rü'yet caiz değildir, ama böyle olmayan rü'yet caiz ve mümkündür, manâsı çıkar).

İtiraz: (Rü'yete itiraz edenlerin en kuvvetli sem'î delillerinden) diğer bir tanesi de şudur: “Rü'yet dileğinde bulunmak”, hususu ile ilgili olarak gelen âyetler, isti'zâm ve istinkârla birlikte bulunmaktadır. (Yani, Allah'ı görme talebinde bulunanların, bu hali ile ilgili olarak nazil olan âyetlerde “Bu çok büyük bir şeydir, muazzam bir
iştir, red ve inkâr edilecek bir istektir”, gibi manâlara gelen ifadeler vardır. Şayet rü'yet mümkün olsaydı, buâfadeler kullanılmazdı).

Cevap: (Âyetlerde bu nevi ifadelerin geçmesi) “Dünyada Allah'ı bize göster,” diye istekte bulunan kâfirlerin (iman etmemek için) direnmelerinden ve aksilik çıkarmalanndandır, yoksa rü'yetin imkânsız oluşundan değildir. Aksi takdirde Musa(a.s.)nın kâfirleri bundan menetmesi, (Olmaz böyle şey, Allah'ı dünyada görmek imkânsızdır, demesi ve “Allah'ın, bana kendini göster,” dememesi) lazım gelirdi. *Nitekim kâfirler, “Ey Musa, onların tanrıları (ve putları) gibi bize de bir tanrı yap,” dedikleri zaman, Hz. Musa onlara (Olur, fakat bu husus için Allah'tan izin alayım dememiş, tersine derhal) “Doğrusu siz çok cahil bir topluluksunuz”* [39] diye cevap vermişti. (Hz. Musa'nın onları rü'yeti taleb etmekten men etmeyen) bu tutumu, dünyada rü'yetin imkânına işaret etmektedir. Bundan dolayı sahabe (r.a.), Peygamber (s.a.) acaba Miraç

gecesi Rabbını gördü mü, yoksa görmedi mi konusunda ihtilaf etmiştir. Rü'yetin vukuunda ihtilaf edilmesi, rü'yetin mümkün olduğunun delilidir [40].
Rüyadaki rü'yete (ve Allah'ı görmeye) gelince, seleften bir çok zevattan bu husus (yani Mevlayı rüyada gördükleri konusu) nakledilmiştir. Aşikârdır ki, bu tarzdaki rü'yet, (baştaki) gözle değil, kalble olan bir nevi müşahededir. (Fakat îmam Maturidî, Allah'ın rüyada görülmesi imkânım şiddetle reddetmiştir. Onun bu sert tutumu sonraki Maturidîler tarafından değişik şekillerde te'vil edilmiştir.) Allah'ın rüyada görülmesine, tasavvufta yaygın şekilde kesin bir vakıa nazariyle bakılmaktadır).[41]

3. İNSANIN FİİLLERİ VE İRÂDE MESELESİ

“Küfür-imân, günah-sevap nevinden olan insanların fiillerinin (tümünü) Allah Taâlâ yaratır”
Mutezile'nin iddia ettiği gibi, insan, fiilinin halıkı değildir. Mutezile mezhebinin ilk mensupları insan hakkında, hâlık (yaratıcı) tabirini kullanmaktan kaçınırlar ve hâlık kelimesinin yerine mûcid ve muhteri (icad eden, meydana getiren) v.s. gibi tabirler kullanırlardı. Cübbâî ve ona tabi olanlar, bu tabirlerin hepsinin, “bir şeyi yokluktan varlığa çıkartan,” manâsını ifade ettiklerini görünce, hâlık sözünü kullanmaya cesaret ettiler.

Hak ehli olan Sünnîler (kulun fiilini Allah yaratır, tezini ispat) için çeşitli deliller getirdiler:

1. Birincisi (aklî delildir): însan, kendi fiilinin halikı olsaydı, kendine ait fiillerin tafsilatını bilmesi lâzım gelirdi. Kudret ve irâde ile bir şeyi icad etmek için durumun böyle olması zaruridir. Halbuki lazım bâtıldır. (Yani insan yaptığı fiillerinin tafsilatını ve teferruatını bilmemektedir). Zira bir yerden diğer bir yere yürüme fiili, aralıklarda bir takım sükûn hallerinin bulunmasına, bazısı daha hızlı, öbür bazısı daha ağır bir takım hareketlerin mevcut olmasına şâmil olur. Bu nevi sükûn ve hareketleri ihtiva eder. Halbuki yürüyen zat bunun şuuruna ve bilgisine sahip değildir. (Yürüdüğünü bilir ama yürüme fiilinin teferruatını bilmez). Bu, bilgiden ileri gelen bir sehiv ve zühul de değildir. (Yani bildiği halde bir zühul ve dalgınlık eseri farkında olamıyor, denemez). Tam aksine, bu konuda kendisine bir soru sorulsa, hiç bir şey bilemez. En açık (ve en göze çarpıcı) fiilinde durum budur. Yürüme, tutma ve yakalama v.s. gibi, kasların harekete geçirilmesi ve sinirlerin gergin hale getirilmesi gibi hususlara ihtiyaç gösteren organlara ai,t insan fiili ve hareketi üzerinde düşündüğün zaman, durum daha da açıktır (Nisbeten daha gizli ve kapalı olan bu nevi fiillerinin teferruatını bilemeyeceği daha çok aşikârdır).

2. İkincisi, bu konudaki naslardır: "*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*" [42] Bu âyette geçen

“mâ” kelimesinin masdariyet ifade ettiği kabul edilirse, zamirin hazfine ihtiyaç olmaması için “yaptıklarınızı” sözünü “amelinizi”, şeklinde anlamak gerekir. “Mâ” kelimesi, ismi mevsûl olarak kabul edilirse, “yaptıklarınızı” sözü, “ma'mûlunuzu” (tarafınızdan yapılmış şeyi) manâsına gelir ve (insana ait) fiilleri de şümulüne alır. Zira biz: “İnsanların fiilleri Allah Taâlâ tarafından yaratılmıştır.” Veya “kul tarafından yaratılmıştır”, dediğimiz zaman, buradaki “fiil” sözü ile kelimenin, icâd ve ikâ' yani meydana getirme demek olan mastar manâsını (el-mana'lmasdari) kasdetmiyoruz. Aksine mastarla hasıl olan şeyi (yani icâd ve ikâ' manâsına gelen fiilin masdar manâsını değil, yaratma ile ortaya çıkan, ikâ' ve icâdla vücûda gelen hâsü-ı masdarı) kasdediyoruz. O da icâd ve meydana getirmenin ilgili olduğu şeydir. Bununla, meselâ müşahede edilen hareketleri ve sükûn hallerini kasdediyorum. Bu nükteye dikkat edilmediği için, bu âyetin delil olması, buramdaki “mâ” kelimesinin mastar manâsına alınması şartına bağlıdır, zannedilmiştir. (Amel ve ma'mûl ikisi bir manâya gelir). Mastar, icadın bizzat kendisidir, manevî bir şeydir, hasıl-ı mastar icâdla ortaya çıkan eserdir).
“Allah her şeyin, yani bütün mümkünâtm yaratıcısıdır” [43] âyeti bu konuya akıl vasıtasıyle delâlet eder. (Yani Allah her şeyi yaratır, ama zatı ve sıfatları bundan müstesnadır, zat ve sıfat istisna edilince, insan fiilinin de istisna edilmesi ihtimali ortaya çıkar, onun için

âyet, aklın yardımı ile insan fiilinin Allah tarafından yaratıldığına delildir). *“Yaratan yaratmayan gibi midir, hiç?”*[44] , mealindeki âyet yaratıcılıkla övünmek makamında nazil olmuştur. Zira ibadeti hak etmenin illeti ve sebebi hâlıkıyettir. (Yaratıcılık kendine has olmasa, Allah bu âyetle övünmezdi).

(Yukardaki aklî ve naklî delillere istinaden diyoruz ki:) o halde “insan, fiilinin halikıdır,” diyen muvahhid ve müslüman değil, müşriktir, denilemez. Zira biz, şirk, vâcibu'l-vücûd, manâsında ulûhiyette ortak kabul etmektir, diyoruz. Nitekim Mecusîlerde durum böyledir.

Veya şirk, ibadeti hak etmek manâsında Allah'ın ortağı olduğuna inanmaktır. Nitekim putperestlerde durum böyledir. Halbuki Mutezile böyle bir şey kabul etmemektedir. Tam tersine Mutezile, insanın yaratıcılığım Allah Taâlâ'nın yaratıcılığı gibi görmemektedir. Zira onlara göre insanın yaratıcılığı, Allah Taâlâ tarafından yaratılan sebep ve âletlere (yani organ, beden, kuvvet ve vasıtalara) dayanmakta, o sayede meydana gelmektedir. Buna rağmen Maveraunnehir'deki hocalar (ve kelâm âlimleri) bu meselede, Mutezile'nin sapıklığını iddia etmede pek fazla ileri gittiler. Hatta, “Mecusîler, (ebedî ve ilâhî) saadete yakın olma bakımından Mutezüe'den daha iyi haldedir. Zira Mecusîler Allah'ın sadece bir tane ortağı bulunduğunu kabul ettikleri halde, Mutezile,

sayılmayacak kadar çok ortak ve şerik kabul etti”, diyecek kadar aşırı gittiler [45].

Mutezile'nin delilleri;1. Biz yürüyenin hareketi ile titreyenin hareketi (yani iradeli hareketlerle refleks hareketler) arasında fark bulunduğunu zarurî olarak bilmekteyiz. Birinci hareket iradeli ve ihtiyaridir, ikincisi değildir.

2. Hareketlerin hepsi Allah Taâlâ'nın yaratması ile olsa, mükellef olma, (iyi işlerden dolayı) -övme, (kötü işlerden dolayı) yerme, sevap, günah, (mükâfat ve ceza) prensibi bâtıl olurdu. Bu husus apaçıktır.

Cevap: İleri sürülen bu nevi itirazlar, esas itibariyle kesb ve ihtiyarın bulunmadığını söyleyen Cebriye için geçerlidir. Biz ise, - Allah Taâlâ izin verirse, ileride mahiyetini ve hakikatini açıklayacağımız şekilde- kesb ve ihtiyarı kabul etmekteyiz.

Mutezile bazan şu delile sarılır: însan fiilini yaratan Allah Taâlâ olsaydı, hiç şübhe yok ki, ayakta duran, oturan, yiyen, içen, zina eden, hırsızlık yapan...v.s.nin O olması gerekirdi. Mutezile'nin bu itirazı, büyük bir bilgisizliktir. Zira bir şeyle muttasıf olan demek, o şey kendisi ile kâim olan (kendisi sayesinde var olan ve varlığını devam ettiren) manâsına gelir. O şeyi icâd eden (ve fiilen yapan) manâsına gelmez. (Ali uzadı, cümlesindeki uzama fiilini yaratan Ali değil, Allah'tır, ama fiil uzamaya konu olan Ali'ye nisbet edilir. Ali'deki uzama fiilini yarattı, diye, “Allah uzadı”, demek nasıl caiz olur?).

Mutezile mezhebi mensupları görmüyorlar mı ki, cisimlerdeki siyahlık, beyazlık... v.s. gibi şeylerin yaratıcısı Allah Taâlâ olduğu halde, kendisi bu sıfatlarla muttasıf olmaz (Bu vasıflar ona nisbet edilerek, Allah siyahtır, beyazdır... denmez).
Mutezile'nin, ekseriya tutunduğu delillerden biri, *"Ey îsa...sen, iznimle kuş şeklinde bir şey yaratıyorsun"* [46] *"Yaratıcıların en güzeli olan Allah ne mübarektir!"* [47] gibi âyetlerdir.
Cevap: Buradaki halk ve yaratma, takdir etmek (ve bir şeyi belli ölçülerde ve muayyen bir şekilde yapmak) manâsına gelmektedir. (Bu manâda yaratmak fiilinin Allah'tan başkasına nisbet edilmesi, pek hoş karşılanmasa da haram değildir: "Âlemde ziya yoksa halk etmelisin, halk!" diye feryad eden Mehmet Akif'in bu haykırışı, din ve itikadı yönünden sakıncalı değildir).
"İnsan fiillerinin hepsi Allah'ın irâdesi, meşiyeti, hükmü, kazası ve takdiriyledir"
Bize göre (yani kelâmcıların ekseriyetine göre) irâde ile meşiyet, aynı manâya gelen bir şeyden ibarettir. Bu husus daha evvel açıklanmıştı. Buradaki, "Allah'ın hükmü ile," ifadesiyle "tekvin hitabına" işaret edilmiş olması uzak bir ihtimal değildir.(Yani, Allah bir şeyin olmasını nıurad etti mi, ona, "ol" der, o da oluverir, "künfeyekûn," hitabına işaret edilmiş olabilir).

“Allah'ın kaziyesi ve kazası”, muhkemlik ve sağlamlık niteliklerinin eklenmesiyle beraber, fiilden ibarettir. (Sağlam ve mükemmel yapılan iş kaza sözü ile ifade edilir. Allah'ın, olacak her şeyi ezelde "takdir etmesine kaza, takdir edilen şeylerin eksiksiz biçimde âlemde gerçekleşmesine kader denir).

“Küfür Allah Taâlâ'nın kazasiyle olsaydı, ona razı olmak vâcib olurdu”, denilemez. Zira kazaya rızâ göstermek farzdîr Fakat bunun lazımı ve neticesine (yani küfre ve kötü şeylere rıza göstermek) bâtıldır. Çünkü küfre rızâ küfürdür. Onun için biz diyoruz ki, küfür makzî (mahlûk olan insan fiili) dir, kaza değildir. Makzî (ve mahlûk) olana değil, sadece (Allah'ın hükmü) olan kazaya razı olmak farzdır. (Kaza, halk etmek, makzî mahlûk, demektir).

İnsan fiilleri Allah'ın takdiri (ve kaderi) iledir: Takdir, her bir mahlûku, kendisinde mevcud olan, güzellik çirkinlik, fayda-zarar, içinde bulunacağı zaman-mekân ve hakkında düzenleneceği sevap-günah, mükafat-ceza gibi sınırlarla tahdid ve tesbit etmektir. Burada (takdirden) maksat, Allah Taâlâ'nın irâdesini ve kudretini umumüeştirmek (ve her şeye şâmil kılmak) tır. Zira evvelce söz konusu olan, “Her şey Allah Taâlâ'nın yaratmasiyledir”, hükmü, bir zorlama ve mecburiyet hali bahis konusu olmadan kudret ve irâdenin mevcudiyetini gerektirmektedir. (Allah'ın irâdesi ve kudreti cebir ve ikrah altında değildir. O, her şeyi kendi takdiri ve hür iradesiyle yapar ve yaratır demektir).

İtiraz: Bu duruma göre kâfir küfründe, fâsık fışkında mecbur olur. O zaman bunları iman, itaat ve ibadetle mükellef tutmak doğru olmaz.
Cevap: Şübhesiz ki, Allah onlardan küfür ve fışkı, bizzat kendi ihtiyarlariyle (ister ve tercihlerine bağlı olarak) irâde etmiştir. Şu halde cebir söz konusu değildir. Nitekim onların kendi ihtiyar ve tercihleriyle küfür ve fısk içinde bulunacaklarını Hakk Taâlâ'nın (ezelde) bilmesinden cebir lazım gelmez. Bu durum, insanı, imkânsız olanla mükellef tutmayı icab ettirmez.
Mutezile, şer ve çirkin olan şeyleri Allah Taâlâ'nın irâde etmesini reddetti. Hatta şöyle dedi: “Allah kâfir ve fâsıktan, küfrü ve günahı değil imam ve taatı irâde etmiş ve istemiştir”. Mutezile'nin zannına göre, çirkini yaratmak ve icad etmek çirkin olduğu gibi, çirkin ve kötü olan şeyleri irâde etmek de çirkin ve kötüdür.
Biz bu iddiayı reddediyoruz ve diyoruz ki: Çirkini irâde etmek çirkin değildir. Aksine çirkini kazanmak ve onunla muttasıf olmak çirkindir.
Mutezile'ye göre insan fiillerinin çoğu, (yani insanın refleks ve gayr-i iradi hareketleri hariç bütün iradeli davranışları) Allah Taâlâ'nın irâdesine rağmen vukua gelmektedir. (Yani Mutezile'nin görüşlerinden böyle bir neticenin çıkması lazım gelir). Bu ise cidden çok çirkin bir şeydir.
(Mutezile'nin kurucularından) Amr b. Ubeyd'ın şöyle dediği hikâye olunun “Bir Mecusîye mağlub olduğum kadar, hayatımda hiç bir kimseye yenik düşmedim. Vapurda yanımda bulunan bir Mecusîye: 'Neden îslâm

olmuyorsun,' deyince, 'Çünkü Allah Müslüman olmamı irâde etmiyor, Allah Müslüman olmamı irâde edince müslüman olurum,' cevabım yerdi. Mecusîye dedim ki: 'Allah senin îslâm olmanı istiyor ama, şeytanların seni kendi haline bırakmıyorlar ki.
Bunun üzerine Mecusî dedi ki: 'Ben daha güçlü ve daha fazla gâlib gelen şerik ve ortakla olacağım.' (küfür, şirk, günah ve kötü fiiller işlerin çoğunluğunu teşkil eder, madem ki şu insanlara şeytan Allah'tan daha fazla sözünü dinletiyor, o, Allah'tan - haşa - daha kuvvetlidir, o halde ben daha güçlünün yanında olacağım) dedi ve beni ilzam etti, susturdu".
Derler ki: (Mutezili) Kadı Abdulcebbar Hemedânî, Sahib b. Abbad'ın (öl. 385/995) yanma gitmiştir. (Eş'arî kelâm âlimi) Ebu îshak İsferâinî de orada idi.
Kadı, İsferâinî'yi görünce, dedi ki: "Allah'ı, kötü ve çirkin olan şeyleri yapmaktan tenzih ve takdis ederim".
İsferâinî (derhal): "Tenzih ve takdis ederim o Allah'ı ki mülkünde irâde ettiğinden başka bir şey olmaz", diye karşılık verdi.
(Kadı: "Rabbımız kendisine isyan olunmasını irâde eder mi?").
(İsferâinî: "İrâdesine rağmen ve zorla Rabbımıza isyan olunur mu?").
(Kadı: "Rabbını hidâyete ermeme engel olur ve cehennemlik olduğumu takdir ederse, bana iyilik mi, kötülük mü yapmış olur?"),

(İsferâinî: “Hakkın olan bir şeyi sana vermezse, şübhesiz ki, kötülük yapmış olur, ama kendisinin olan bir şeyi, yani cenneti vermezse, o zaman bil ki, *Allah rahmetini dilediğine tahsis ve ihsan eden bir varlıktır”* [48] (Bk. Zahru'l-İslâm, IV. 70).

Mutezile, “Bir şeyi emretmek onu irâde etmeyi, bir şeyi menetmek onu irâde etmemeyi gerektirir”, diye itikat etmiş, böylece kâfirin iman etmesini Allah irâde etmiştir, fakat küfrünü irâde etmemiştir, neticesine varmamıştır.

Halbuki biz biliyoruz ki, mahiyeti tam olarak Allah Taâlâ'nın ilini tarafından ihata edilen bir takım maslahat ve hikmetler sebebiyle, bir şey irâde edilmediği halde bazan emredilmiş olur. Aksine başka bir şey nehyedildiği halde bazan irâde edilmiş olur, veyahut bu tarzdaki emir ve nehyin sebebi, *“Allah, yaptığından sorumlu olmayandır”* (Enbiya, 21/23), (âyetinin manâsını tahakkuk ettirmektir. Allah, mülkünde mutlak tasarruf sahibidir, her şey onundur, insanın hiç bir şeyi yoktur ki, zulüm bahis konusu olsun). Görmez misiniz ki, bir efendi, yanında bulunan şahıslara kölesinin itaatsiz olduğunu göstermek istediği zaman, ona bir iş emreder ama (içinden de) o işi yapmasını irâde etmez. (Yani emir her zaman irâdeyi gerektirmez. Fakat insanlar için durum böyledir ama Allah için de acaba öyle midir? Öyledir, denirse Gâib Şâhid'e kıyas edilmiş olmaz mı?).

Bu hususta Sünnîler de Mutezile de, delil olmak üzere ileri sürdükleri bazı âyetlere sıkı bir şekilde tutunmaya çalışmışlardır. Fakat te'vil kapısı her iki grup için de açıktır [49].

(Bu konuda Sünnîler, *"Allah dilemedikçe, onlar iman edecek değillerdi"* [50] mealinde olan bir çok âyete dayanırken, Mutezile de *"Allah kulları için zulüm irâde etmez"* [51]; *"Şübhesiz ki Allah kötü ve çirkin olanı emretmez"* [52] mealinde, aynı şekilde çok sayıda mevcut olan âyetlere istinad etmiştir. Sünniler kendi delillerini geçerli kılmak için Mutezile'nin, dayandığı âyetleri te'vil ederken, Mutezile de kendi delillerini geçerli kılmak için Sünnülerin dayandıkları âyetleri te'vil etmiştir. Te'vil kapısı her iki mezhep için de açıktır).

"İnsanların, (ibadet ve taat işledikleri zaman) sevap ve mükafat almaya, (günah ve kötü bir iş yaptıkları zaman) ceza ve azab görmeye esas teşkil eden ihtiyarî fiilleri vardır"

Cebriyenin (ve fatalizmin) şu iddiası doğru değildir: Esas itibariyle insanın kendine ait bir fiili yoktur. İnsanın hareketleri tıpkı cansız maddelerin hareketleri gibidir. Bu hareketler kudrete, kasda ve irâdeye dayanmaz. (însanın seçme hürriyeti yoktur).

Bu görüş bâtıldır. Zira biz bir "el ile tutma" hareketiyle bir "titreme" hareketi (yani iradeli bir davranışla

refleks bir davranış) arasını zarurî olarak ayırdetmekteyiz. İkisinin değil de sadece birinci nevi fiillerin irâdeye ve ihtiyara dayandığını biliyoruz.

Bu görüşün bâtıl oluşunun diğer bir sebebi de şudur: Esas itibariyle insanın kendine ait fiilleri bulunmasa, (bazı vazifelerle) mükellef ve mes'ul olmaması, fiillerinden dolayı sevap ve ceza almaya hak kazanmaması, öncesinde irâde ve kasd bulunması icab eden “namaz kıldı”, “oruç tuttu”, “yazdı” gibi fiillerin mecaz yoldan değil de, hakikat olarak ona isnad edilmemesi ve bu gibi hususların doğru olmaması gerekir. Halbuki burada anlatılan fiillerin aksine, “Çocuk uzadı”, “rengi karardı”, fiilleri insana mecaz olarak isnad edilir. (Çocuk, mecazen uzama fiilinin failidir).

(İnsanın, fiilleri üzerinde hiç bir tesiri yoktur görüşünü ve) yukârdaki iddiayı reddeden kesin naslar vardır: *“Yaptıklarının karşılığı olmak üzere”* [53]; *“Dileyen küfretsin...”* [54] v.s. gibi.

İtiraz: Allah Taâlâ'nın ilmini ve irâdesini her şeye teşmil ve tamim ettikten sonra, cebir neticesi kesinlikle ortaya çıkar. Zira ilm ve irâde, ya insan fiilinin meydana gelmesine taalluk eder, bu takdirde fiilin vukuu vâcib olur; veya meydana gelmemesine taalluk eder, bu takdirde de fiilin vukua gelmesi imkânsız olur. “Zaruret-vücûb” ve “imtina-imkânsızlık” hali ile

birlikte “irâde-ihtiyar” halinin bulunması mümkün değildir.

Cevap: Biz; “însan kendi ihtiyarı ve arzusu ile bir iş yapacak veya yapmayacak” hususunu Allah bilir ve irâde eder, dedik. Bunda ise anlaşılmaz bir yön yoktur. (Allah'ın ilmi ve irâdesi, bir işin yapılması veya yapılmaması hususuna, insanın ihtiyarına ve seçme hürriyetine uygun düşecek bir biçimde taalluk eder).

İtiraz; Bu takdirde de insanın ihtiyarı ve tercihine bağlı olan fiili, ya zarurî veya imkânsız (vâcib ve mumteni') olur. Bu ise ihtiyara aykırıdır. (Yani Allah, insan bunu “yapacaktır,” diye ezelde bilirse, o fiilin dünyada meydana gelmesi zarurî, “yapmayacaktır” diye bilirse, o fiilin vukua gelmesi de imkânsız olur. Bu ise insanın irâde ve ihtiyar sahibi olduğu anlayışına ters düşer).

Cevap: Bu itirazı reddediyoruz. Zira, ihtiyar ve irâdeye dayanan vücûb ve zaruret, ihtiyarı ve irâdeyi gerçekleştirir, ona aykırı olmaz. (Yani Allah'ın ilmi malumuna tabidir, sadece bu konudaki Allah'ın irâdesi de ilminin fer'i olduğu için o da malumuna tabidir. Güneş tutulması bilindiği için olmaz, olacağı için bilinir). Ayrıca, Allah Taâlâ'nın fiilleri ileri sürülerek yukardaki iddiada bulunan çelişki ortaya çıkarılır. (Zira, Allah'ın fiilleri, O'nun ma'lumu ve muradı olduğu halde zaruri ve mecburi değildir, iradi ve ihtiyaridir).

İtiraz: “İnsanın irâdesi ile fail” olmasının, “fiillerini kasd ve irâde ile îcad etmesinden”, başka bir manâsı yoktur. Yukarda da izah edildiği gibi, Allah Taâlâ,

fiilleri müstakülen yaratır ve icad eder. Bir makdûrun (ve güç dahilinde bulunan bir şeyin) iki müstakil kudretin altında bulunmayacağı aşikârdır. (Bir fiili insanla Allah ortaklaşa yaratmazlar) [55].

Cevap: Bunun, sağlam ve güçlü bir itiraz olduğu konusunda söz yoktur. Ancak, yaratıcının sadece Allah Taâlâ olduğu delille sabittir. Titreme nevinden olan bazı (refleks) hareketlerde değil de, bir şeyi yakalama hareketi gibi bazı fiillerin vukua gelmesinde insan kudretinin ve irâdesinin tesirli olduğu da zaruret (ve bedahet) yolu ile sabit olmuştur. Durum bu olunca, (yani iki prensip çatışınca), bu sıkıntıdan (ve çıkmazdan) kurtulmak için: "Allah Taâlâ Hâlık, insan kasibtir (kazanan)" deme ihtiyacını duyduk. [56]

1. Halk-Kesb

Bunun tahkiki ve mahiyetinin izahı şudur: insanın kudretini ve irâdesini bir iş yapmaya sarfetmesi "kesb" (kazanmak)dir. Bunun peşinden Allah Taâlâ'nın fiili ve işi icad etmesi "halk" (yaratmak) tır. Buna göre bir makdûr, iki kudretin dahilinde ve tesiri altında bulunmaktadır. Ama yönleri değişiktir.

Fiil, icad yönünden Allah Taâlâ'nın makdûru, kesb cihetinden ise insanın makdûrudur, (Çıkmazdan kurtulmak için, Allah Halik, kul kasibtir, denecek kadar ve) bu ölçüdeki manâ zarurîdir. Beşerî kudret ve

irâde (ve bunların tesiri) bulunmakla beraber, insan fiilinin Allah Taâlâ'nın halkı ve icadı ile olması meselesinin hakikatim açıklamak için ifadeyi bundan daha fazla kısaltmaya da kadir değiliz.
(Halk nedir, kesb nedir ve) bu ikisi arasındaki fark nedir, konusunda kelâm âlimlerinin muhtelif ifadeleri (ve tarifleri) bulunmaktadır.
Meselâ: **1.** Kesb âletle (ve organla) vâki (fiil) dir. Halk, ise aletsizdir.
2. Kesb, insanın kudretinin mahallinde (yani bedeninde) vâki olan bir makdûrdur. Halk ise hâlıkın kudretinin mahallinde (yani zatında) vâki bir makdûr değildir.
3. Kesb, kadirin tek başına yapması mümkün olmayan şeydir. Halk, kadirin yalnız olarak yapması mümkün ve sıhhatli olan iştir [57].
Soru: Böylece, Mutezile'ye isnad ettiğiniz “ortaklık kabul etme”, esasım siz de kabul etmiş olmuyor musunuz? (Kulun, fiilinde kasd ve ihtiyarı varsa, fiilini Allah'la ortaklaşa yapmış olmuyor mu?).
Cevap: Şirket ve ortaklık, iki zattan herbirinin, diğerinden ayn olarak sadece kendisine mahsus olan bir şey için bir araya gelmeleri ve toplanmalarıdır. Köy ve mahalledeki ortaklar gibi. t Yani herbirinin kendine ait şeyden bir hisse ortaya koyarak ortaklık kur-malarıdır).
İnsan, kendi fiilinin halikı, Allah da (insanda ve diğer şeylerde mevcut olan) sair arazların ve cisimlerin

halikı kılmsa, şirk işte o zaman lazım gelir. Bir iş, değişik yönlerden iki şeye nisbet edilmekle şirk ve ortaklık lazım gelmez. Meselâ bir toprak parçası, yaratma yönünden Allah Taâlâ'nın mülküdür, fakat üzerinde tasarruf etme hakkının sübûtu yönünden insanın mülküdür. însan fiilinin yaratma yönünden Allah Taâlâ'ya, kesb yönünden insana nisbet edilmesi de aynen böyledir.

Soru: Çirkin olan bir şeyin kesbi çirkin ve sersemlik (sefeh) oluyor ayrıca yerilmeyi ve cezalandırılmayı da gerektiriyor. Peki aynı şey, (o fiilin) yaratılmasında neden söz konusu olmuyor? (Halbuki fiilin meydana gelmesinde yaratmak, kesbten daha büyük rol oynuyor) .

Cevap: Hâlık olan Allah'ın hakim olduğu sabit olmuştur. O, neticesi güzel olmayan bir şey, -her ne kadar bu neticenin ne olduğunu bilmesek de - yaratmaz. Bunun içindir ki, biz kesinlikle şuna inanırız: Çirkin bulduğumuz fiillerde bir takım hikmet ve maslahatlar bulunabilir. Nitekim pis, zararlı ve elem verici cisimlerin yaratılmasında bu durum söz konusudur. Halbuki kâsibte durum böyle değildir. Zira o bazan güzel bir iş, bazan da çirkin bir iş yapar. Onun için, dinen nehyedilmiş olan çirkin bir şeyi kesbetmeyi çirkin, sefihlik, yerilmeyi ve ceza görmeyi gerektirici olarak kabul ettik [58].

“Güzel olan insan fiili”, yani dünyada övülme konusu ve hemen ondan sonra âhirette de sevap konusu olan

fiillere “güzel fiil” denir.
Fakat “güzel fiili”, mubahı da şümulüne alması için: “yerilme ve ceza görme ile ilgisi bulunmayan fiildir” şeklinde tarif ve tefsir etmek daha iyi olur.
“Güzel olan insan fiili, Allah Taâlâ'nın rızasıyledir”
Yani bir itiraz, karşı çıkış ve men bahis konusu olmadan Allah'ın iradesiyle vukua gelir.
“Çirkin olan insan fiili” (yani dünyada yerilme ve âhirette azab görme durumu ile ilgili bulunan)“Allah'ın rızasiyle değildir”
Zira Allah, bu nevi fiillere karşı çıkmış, itirazda bulunmuş, ve onları menederek, *“Allah, kullarının küfür üzere olmalarına razı olmaz”* [59] buyurmuştur. Yani irâde, meşiyet ve takdir her nevi fiile, rızâ, mahabbet ve emir ise çirkin fiillere değil, sadece güzel amellere taalluk eder [60]

2. İstita'at Meselesi

(İstita'atın fiilden evvel olduğunu iddia eden) Mutezilenin aksine olarak: “İstita'at fiille beraber olur. İstita'atı, insan fiilinin oluşmasını ve meydana gelmesini sağlayan kudrettir.” (İstita'at beşerî kuvvet ve insan gücü manâsına gelir.)
Müellif Ömer Nesefi'nin bu ifadesinde, “îstita'at, Allah Taâlâ'nın canlılarda yarattığı bir araz olup canlılar ihtiyarî ve iradî fiillerini bu arazla yaparlar”, diyen et-Tabsire müellifinin sözüne işaret vardır. İstita'at fiilin

illeti ve sebebidir. Cumhura göre istita'at fiilin illeti değil, edasının şartıdır.

İster fiilin illeti olsun, ister edasının şartı olsun, istita'at, sebep ve âletlerin selâmetinden sonra, insanın fiile kasd ve onu iktisab etmesi anında Allah Teâlâ'nın yarattığı, bir vasıftır. İnsan, iyi ve hayırlı bir fiile kasdederse, Allah Taâlâ iyi ve hayırlı fiilin kudretini; şer ve kötü fiile kasdederse, şer ve kötü fiilin kudretini yaratır. Bu duruma göre hayırlı ve güzel iş yapma gücünü insan kendisi zayettiği için yerilmeyi ve ceza görmeyi (zemm ve ikabı) hak eder. *"(Hak olanı) dinlemeye ve işitmeye istita'atları yoktur,"* denilerek kâfirlerin yerilmesinin sebebi budur.[61] İstita'at araz olduğu için, zaman itibariyle fiille aynı anda bulunması, fiilden önce bulunmaması şart ve zarurîdir. (İstita'at, insan kudretinin fiile iktiramıdır, sözünün manâsı budur). Aksi takdirde (araz olan kudret iki zamanda bulunmayacağı için) fiilin istita'atsız ve kudretsiz vukua gelmesi lazım gelirdi. Zira, daha evvel de temas edildiği gibi, arazların bakî ve daimî olması imkânsızdır[62].

İtiraz: Arazın, beka ve devamının imkânsızlığı kabul edilse bile bir araz yok olunca, peşinden derhal onun dengi olan diğer bir arazın yeniden ortaya çıkması imkânı tartışma götürmez. Neden bir fiilin kudretsiz meydana gelmesi lâzım gelsin?

Cevap: “Fiilin vukuuna sebep olan kudret (fiilin husulünden) önceki kudret ise, o zaman fiilin istita'at ve kudret olmadan meydana gelmesi lazımdır, diye iddia ediyoruz. Eğer siz. (fiilin husulüne imkân veren kudreti) fiille beraber bulunan ve yenilenen kudretin misli ve dengi olarak kabul ederseniz, fiilin vücuda gelmesini sağlayan kudretin fiille beraber bulunmasının şart olduğunu zaten itiraf etmiş olursunuz (ve fiili meydana getiren istita'at, fiilin vücuda gelmesinden önce bulunan istita'at değil, onun dengi ve misli oîan, fiille beraber bulunan yenilenmiş bir istita'attır, demiş olursunuz).

“Fiilde tesirli olan kudret için, önceden emsal bulunması şarttır. Zira ilk defa hadis olan kudretle fiilin vukua gelmesi mümkün değildir”, diye iddia edersiniz, “Buyurun, bu iddianızı delille ispatlayın”, deriz. (İlk defa hadis olan kudret zayıf olduğundan, kuvvetlensin de onunla fiilin vukua gelmesi mümkün olabilsin, diye fiilin husulüne sebep olan kudretin emsalinin, önceden bulunması ve tekrarlanması, caiz ve mümkün değil, lazım ve zaruridir, der ve meseleyi “imkân” konusu olmaktan çıkarıp, “zaruret ve vücûp” konusu haline getirirseniz, bunu bize delille ispat ve izah edin. Zira bunun imkânını biz de kabul ediyoruz. Fakat zaruretini reddediyoruz).

Önceki kudret, fiilin vukuu zamanına kadar bakî kalır. Bu bakî kalma, ya emsalinin yenilenmesiyle veya arazların bekâsındaki istikamet ve süreklilikle olur, şeklinde bir şey farz edebiliriz, denilirse, o zaman da

deriz ki: Eğer (Mutezile) “ilk hadis olduğu andaki ve haldeki kudretle fiilin husule gelmesi mümkündür”, derse, kendi mezheplerini terketmiş olurlar. Zira bu, duruma göre “fiilin kudretle beraber olmasını”, caiz ve mümkün görmüş oluyorlar, demektir. Eğer “bu imkânsızdır”, derlerse, delilsiz bir hüküm vermek ve bir tercih sebebi olmadan tercih yapmak (tahakküm ve tercih bi-lâ müreccih) lazım gelir. Zira ilk andaki kudret değişmemiş ve onda yeni bir manâ da hadis olmamıştır. Çünkü bu gibi şeyler arazlar için imkânsızdır.

(Fiilin ilk meydana gelen kudretle vücuda gelmesini sağlayan şey nedir? İlk kudrette bir değişiklik yoktur. O kudrete yeni bir manâ da eklenmemiştir. Zaten kudrette yeni bir manânın vücûda gelmesi de imkânsızdır. Zira kudret de manâ da hadistir, hadis hadis ile kâim olmaz. O halde kudretin ilk anında fiilin vukua gelmemesini engelleyen, sonraki durumunda meydana gelmesine âmil olan şey nedir?). Bu kudret sayesinde, ilk anda vücûda gelmesi imkânsız olan bir fiil, sonraki durumunda neden ve niçin zaruri olarak var olmuştur?

Fakat bu son itiraza verilen cevap tartışılabilir. Zira, “İstita'at fiilden önce olur” diyenler, “zaman itibariyle kudretin fiille beraber bulunması imkânsızdır”,“bir fiilin meydana gelmesi için, mutlak surette zaman yönünden daha evvel kudretin bulunması şarttır”, de-miyorlar. (Bunun zaruretini ve vücûbunu değil, imkânını ve cevazını savunuyorlar). O sebeple, gerekli

bütün şartların bulunması halinde, kudretin ilk defa meydana gelmesi zamanında fiilin vücûda gelmesinin imkânsızlığı icab etmez.
Ayrıca, gerekli bir şart bulunmadığı için veya bir engel mevcud olduğu için ilk durumda meydana gelmesi imkânsız olan bir fiil, -her iki halde de kadirin sıfatı olan kudret, eşit olarak mevcut olmakla beraber- lüzumlu şartların tamamlanması halinde, ikinci durumda zarurî olarak var olabilir.
İşte bu noktayı (ve bu hususta ki delillerin zayıflığını) göz önünde bulunduran (Fahruddin Razî gibi) bazı kelâm âlimleri şu kanâata ulaşmışlardır: İstita'attan maksat, fiilen tesirini göstermesi için mevcudiyeti gerekli olan şartların tümünü kendinde toplayan kudrettir. Bu manâdaki kudret behemehal fiille beraber bulunur, doğru olan da budur. Aksi takdirde istita'at fiilden önce bulunur. (Böylece Fahruddin Razî, Mutezile ile Eş'arîyeyi telif etmiş oluyor).
“Arazların bekâsının imkânsızlığına (ve bu noktadan hareketle yapılan itirazların cevaplandırılmasına) gelince, bu konunun dayandığı öncüllerin (ve mukaddemlerin) açıklanması gerçekten çok zordur. Şöyle ki:
Bu öncüller şunlardır:
Birincisi, “bir şeyin bekası, o şey üzerine zaid hakikî bir şeydir”.
İkincisi, “arazın arazla kâim olması imkânsızdır”.
Üçüncüsü, (hareket ve sükûn gibi) “iki arazın bir mahal ile kâim olmaları imkânsızdır”. (Bu öncüllerden

her biri zayıftır, bunlardan çıkarılan netice de tartışma kabul etmez bir gerçek değildir. Bu üç öncülün doğruluğu ispat edilse mutlak olarak Sünnî görüşü hak olurdu, aksi halde Mutezile'nin görüşü daha doğru olur.[63]

İstita'at fiilden evveldir. Zira insan fiilden (ve bir şey yapmadan) önce o işle mükelleftir. Kâfirin imanla mükellef olması, vakit girdikten sonra beynamazın namaz kılmakla mükellef olması zaruridir. (Fiili meydana getiren hakikî kuvvet ve kudret manâsına gelen) istita'at gerçekleşmemiş olsaydı, bu durumda aciz kişilerin mükellef tutulmaları lazım gelirdi. Bu ise bâtıldır, diyenlerin bu delillerine, müellif Ömer Nesefî şu cevabı ile işaret etti:

İstita'at kelimesi "Sebep, âlet ve organların sağlıklı ve salim olmalarının ismi olarak da kullanılır." (Selâmet-i esbâb ve âlât manâsına gelen istita'at fiilden önce bulunabilir)

Nitekim, "*Kabe'ye yol bulmaya istita'atı olanlara Allah için hac yapmak gereklidir*"[64] âyetinde istita'at bu manâda kullanılmıştır.

Soru: İstita'at, mükellefin sıfatıdır. Sebep ve âletlerin selâmeti ise onun sıfatı değildir, (mükellefin dışındaki şartlar ve imkânlardır). Buna göre, istita'atı bu şekilde tefsir etmek nasıl doğru olur?

Cevap: Burada maksad, mükellefe ait sebep ve âletlerin selâmetidir. Mükellef, istita'atla muttasıf

olduğu gibi, “O, sahib-i selâmet-i esbabtır” (yani sebepler yönünden selâmette olan kişidir), denmesi itibariyle, onunla da (yani sebep ve âletlerin selâmeti ile de) muttasıf olur. Ancak bu tabir mürekkeb olduğu için mahmul (yüklem) olacak bir ism-i fail, ondan türetilemez. Halbuki istita'atta durum bunun aksinedir. (îstita'attan, müstetî, şeklinde bir ism-i fail türetilebilir ve “Ali oruç tutmaya müştetî' ve muktedirdir,” gibi önermelerde bu ismi fail mahmul yani yüklem ve sıfat olarak da kullanılır. Halbuki mürekkeb bir tabir olan selâmet-i esbâb ve âlât'tan böyle bir ism-i fâil türetme imkânı yoktur).[65]

3. Teklif-Teklif-i Mâ-lâyutak

“Teklifin sıhhati bu istita'ata dayanır”
Yani teklifin sıhhatinin şartı, ilk manâdaki, istita'ata değil, sebep ve âletlerin selâmette olması, demek olan ikinci manâdaki istita'attır.
“Acz” sözü ile, birinci manâdaki istita'atın olmayışı kasd ediliyorsa, bu manâda istita'atın olmayışından, âciz kişilerin mükellef tutulmalarının imkânsız olacağını kabul etmeyiz. Eğer, “âcizin mükellef tutulması lazım gelir,” sözü ile, ikinci manâda istita'atın olmayışı kasdediliyorsa, “bu görüşten böyle bir netice ortaya çıkar” sözünü kabul etmiyoruz. Zira mümkündür ki, fiilin vücûda gelmesinde esas olan kudretin hakikati husule gelmese bile fiilden önce

sebep ve âletlerin selâmette olması manâsına gelen kuvvet ve kudret husule gelebilir.
Bazan (Mutezile'nin itirazına şu şekilde de) cevap verilir: İmam-ı A'zam (r.a.)a göre, kudret (sevap ve günah gibi) iki zıdd fiil için elverişlidir. (Yani her ikisini de gerçekleştirmeye uygun olan bir güçtür). Hatta küfür için sarf edilen kudret, tıpa tıp iman için sarfolunan kudretin aynısıdır. Taalluk ve ilgi durumları hariç aralarında hiç bir-fark yoktur. Taalluktaki farklılık ise, kudretin zatında ve kendisinde bir ayrılığın mevcut olmasını gerektirmez. Şu halde kâfir iman etmeye kadir olup bununla mükelleftir. Ancak o, kudretini küfre sarfetmiş, gücünü imana sarfetme imkânını kendi iradesiyle yitirmiş, onun için de yerilmeyi ve cezalandırılmayı hak etmiştir.
Aşikârdır ki, bu cevapta, “kudretin fiilden evvel olması”, prensibini (yani Mutezile'nin görüşünü) kabul etmek vardır. Çünkü küfür halinde iman etmeye kadir olmak, mutlaka iman etme halinden önce bulunur.
İtiraz: Fakat bu itiraza şu şekilde karşı bir itirazla cevap verilmiştir; Burada sözü edilen kudret her ne kadar “iki zıdd” için elverişli ise de, ikisinden birine taalluk etmesi itibariyle (fiilen) sadece (iki zıddan) biri ile bulunur. Öyle ki, fiille birlikte bulunması lazım gelen kudret, fiile taalluk eden kudretin kendisidir. Terkte beraber bulunan kudret de, terke taalluk eden kudretin kendisidir. Kudretin zatı ve kendisi ise, bazan iki zıdda taalluk edecek şekilde önceden mevcut olur.

Cevap: Bu konuda ihtilâf ve farklı görüşlerin varlığı tasavvur bile edilemez. (Zira Mutezile de Sünnîler de bir işi fiilen ve doğrudan doğruya meydana getiren kudret, fiille birlikte bulunur, konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat, fiilin vukuuna imkân veren mücerred kudret acaba fiilden evvel mi, yoksa sonra mı bulunur, hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebu Hanife'ye ait olarak nakledilen görüş ittifak edilen nokta ile ilgili olduğu için bu konudaki sözler lüzumsuzdur ve) hatta boştur, düşün![66]

“Allah, insana gücünün yetmediği şeyi teklif etmez.” (Teklif-i mâ-Iâyutak caiz değildir)

İster aslında imkânsız olan bir şey olsun, meselâ “iki zıddin bir araya getirilmesi” gibi,. isterse aslında mümkün olan fakat insanın imkânı haricinde bulunan bir şey olsun, meselâ “cisim yaratmak” gibi, bir şeyle Allah insanları mükellef tutmaz.

Allah Taâlâ, aksini bildiği için veya aksini irâde ettiği için, vukua gelmesi imkânsız olan “kâfirlerin iman,” “asinin itaat” haline dönmesi gibi konulara gelince, bu gibi yerlerde teklifin vukuu hususunda ihtilaf yoktur. Zira bu, zatına nisbetle mükellefin makdûrudur, gücü dahilindedir. *“Allah, kimseye gücünün yetmediği bir şeyi teklif etmez”*[67] buyrulduğu için, gücünün dahilinde olmayan bir şeyin insana teklif edilemeyeceği konusunda ittifak vardır. (Allah Taâlâ'nın meleklere hitaben) *“Bunların isimlerini bana haber verin”*[68]

demesi, teklif değil, ta'ciz (yani kendilerine aczlerini göstermek için)dir.

“Rabbımız, takat getiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme”[69] âyetinde geçen “yükleme” kelimesinden maksat, “teklif” değildir. Maksat, takat getirilemeyecek (kıtlık, musibet ve hastalık gibi) arızî şeylerin getirilmesidir[70]. (Yükleme sözü, teklif etme, manâsına gelmemektedir. Maksat, hastalık, felaket ve kıtlık gibi takat getiremeyeceğimiz şeyleri başımıza getirme, demektir).

Burada tartışma konusu olan (bu gibi şeylerin vukuu değil), vukua gelmesinin mümkün olup olmaması meselesidir. Mutezile “akli çirkinlik” prensibine dayanarak bunu imkânsız görmüş, Eş'ari ise, Allah Taâlâ'dan olan hiç bir şey çirkin olmaz” esasına istinad ederek bunu mümkün görmüştür.

Mutezile bazan, *“Allah, hiç bir kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle mükellef tutmaz” (*Bakara, 2/286), âyetini delil getirerek, bu hususun imkânını prensip olarak ve esastan reddetmiş ve meseleyi şu şekilde ortaya koymuştur: “Bu. husus mümkün olsa, vukua gelmesinin farzedilmesi imkânsız olmaması lazım gelirdi. Neticesi imkânsız olan bir şeyin sebebinin de imkânsız olması zaruri olarak lazım gelir. (Lâzımdaki imkânsızlık, zarurî olarak, melzûmun da imkânsız olmasını icab ettirir). “Lüzumun” manâsı ancak bu şekilde gerçekleşir. Fakat bu husus vaki olsa Allah

Taâlâ'nın - haşa - yalan söylemiş olması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır.
Vukua gelmemesi için Allah Taâlâ'nın ilminin, irâdesinin ve ihtiyarının taalluk ettiği her bir şeyin imkânsızlığının beyan edilmesindeki nükte (düzenli kaide ve problem) bu olup, halli şöyledir:
Meselenin çözümü: “Hadd-i zatında mümkün (mümkün li-zatihi) olan bir şeyin vukua gelmesinin farzedümesi, imkânsızlığı gerektirmez”, şeklindeki görüşü kabul etmiyoruz. Bu durum, başkası sebebiyle imkânsızlığı ortaya çıkmayan (ve kendisine imtina' bi'1-gayr, yani -gayrihi müstahil olma durumu arız olmayan) hususlarda zaruridir. Böyle olmayan durumlarda muhal (ve irnkânsızlığ) in lazım gelmesi, başkası sebebiyle imkânsız olan şeyler için mümkün olur.
(Yani bir şey, bizatihi mümkün olunca, onun vukuunu farzetmek imkânsız olmaz. Ama bir şey hadd-i zatında mümkün olur da başka bir sebep dolayısiyle imkânsız olursa, o şeyin vukuunu, sırf “başkası”, sebebiyle imkânsız farz etmek caiz olur, zaruri olmaz. Meselâ, “Allah'ın insana gücünün yetmeyeceği bir şey teklif etmesi”,hadd-i zatında mümkün, fakat başka bir faktör sebebiyle imkânsızdır. Bu, bi-nefsihi mümkün, bi-gayrihi mümtenidir), “Başka bir faktör” don maksat böyle bir şeyin vukûunun farz edilmesi halinde, Al-lah'ın, -haşa- yalancı olması gerekmesidir).
(Böyle bir gereklilik meydana gelmese, güç yetmeyen bir şeyin vukûunun farzedümesi pekâlâ mümkündür).

Baksana, Allah Taâlâ kudreti ve iradesiyle âlemi icad ettiği halde, âlemin yokluğu hadd-i zatında mümkündür. Halbuki âlemin yok oluşunun vukuunu farzetmek, ma'îûlün, tam olan illetten (neticenin, eksiksiz olan sebepten) sonraya kalmasını icab ettirir. Bu ise imkânsızdır. Velhasıl, aslında mümkün olan bir şeyin vukümm farz edilmesinden, o şeyin zatına nazaran imkânsızlık lazım gelmez. Zatı üzerine zait bir şey sebebiyle imkânsızlığı gerektirmesine gelince, biz bunun imkansızlığı gerektirmediğini kabul etmiyoruz.
Bir kişinin (başka birini) dövmesinin akebinde dövülen şahısta meydana gelen elem. bir insanın kırma fiilinin ardından camda vücûda gelen kırılma ve bunun benzeri v.s, şeylerin tümü Allah Taâlâ'nın yaratmasiyledir”
Bu tarifte, “kırma-kırılma, döyme-elem” gibi kayıtların konulması, bu meselenin, acaba insan irâdesinin bu gibi işlerde rolü ve tesiri var mıdır, yok mudur şeklindeki ihtilafa konu olmasının sıhhatim temin içindir. (İnsandan gelmeyen elem ve kırılma fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve bunda insan irâdesinin tesirli olmadığı hususunda ihtilaf yoktur). Tarifte, “Bunun benzeri-, denilmesi de: “Öldürme fiilinden sonra meydana gelen ölüm gibi”... manâsına gelmektedir.
Bütün bunlar Allah Taâlâ tarafından yaratılmıştır. Zira yukarda da geçtiği üzere yaratıcı sadece ve tek basma Allah Taâlâ'dır. Ve mümkün olan şeylerin tümü, vasıtasız olarak ona dayanmaktadır. Fiillerin

bazılarını, Allah Taâlâ'dan başkasına isnad eden Mutezile şöyle demiştin “Eğer bir fiil, başka bir fiil araya girmeksizin doğrudan failden sadır olursa, buna, “doğrudan meydana gelen fiil” (mübaşeret yolu), böyle olmayan fiillere de “dolaylı olarak meydana gelen fiil” (tevlid yolu) denir. (Bilâ vasıta-bi'1-vasita, direkt-endirekt meydana gelen fiillerden Mutezile tevlid nazariyesini çıkarmıştır).
Tev1id ve vasıtalı fiil, “failin fiilinin diğer bir fiili gerekli kılması” manâsına gelmektedir. Anahtarın harekete geçmesini gerektiren elin hareketi gibi. (Bir kayayı yuvarlamaktan doğan bir sürü fiiller gibi). Bu duruma göre, dövmekten doğan “elem”, kırmaktan doğan “kırılma” fiilleri, Allah Taâlâ tarafından yaratılmış değildir. (Bu gibi fiiller bazı hallerde insana da nisbet edilmediği için faili olmayan bir fiil nevi ortaya çıkmaktadır). Bize göre bütün bunlar Allah Taâlâ'nın yaratmalıyladır. (Mutezile'nin tevlid nazariyesine göre, bir adam bir et parçasını sıcak bir yere koysa, et burada kurtlansa, bu kurtlar faili olmayan mef'ûl ve halikı olmayan mahlûk sayılmakta, Allah'a da insana da isnad ve nisbet edilmemektedir).
(Dövme ve kırma fiillerinden sonra ortaya çıkan neticen.in) “Yaratılmasında insanın rolü ve tesiri yoktur”
Buraya “yaratma” kaydını koymamak daha uygun olurdu. Çünkü Mutezile'nin “mütevelledât ve tevlid” adım verdiği fiillerin meydana gelmesinde de esas itibariyle insanın tesiri yoktur. Onlara göre

mütevelledât'ın insan tarafından yaratılması imkânsız olduğu gibi, kudretin yeri olmayan (yani bedenin ve organların dışında) bir mahalde meydana gelen fiillerin insan tarafından kesbedilmesi de imkânsızdır. Bundan dolayı insan, bu gibi fiillerin husulünü önleme imkânına sahip değildir. Halbuki iradeli fiillerinde bu imkâna sahiptir.[71]

4. Ecel

“Maktul eceliyle ölmüştür”
Yani, maktul ölümü için takdir (tayin ve tesbit) edilen vakitte ölmüştür. Mutezile'den bazılarının, “Allah Taâlâ, onun ecelini kesmiş (ve ömrünü t“Maktul eceliyle ölmüştür”
Yani, maktul ölümü için takdir (tayin amamlamadan öldürmüştür)” şeklindeki iddiaları doğru değildir.
Delillerimiz: Allah Taâlâ, ezelî ilmine göre ve tereddüt etmeden yani bir kayda ve şarta bağlamadan insanların ecelleri konusunda hükmünü vermiş (ve ömürlerini tesbit etmiş) tir. Nakli delilimiz: *“Onların eceli geldiği zaman ne bir saat geciktirilir, ne de bir saat ve an) öne alınır”* (A'raf, 7/34; Yunus, 10/49; Nahl, 16/64).
Mutezile'nin delilleri: Nakli delil: Bazı ibadet ve taatîarm ömrü arttıracağı ve uzatacağı konusunda hadisler vardır. (“Sadaka ömrü uzatır” gibi) [72]. Aklî

delilleri: Maktul eceliyle ölseydi, katil yerilmeyi, ceza görmeyi, diyeti ve kısası hak etmezdi. Zira, maktulün ölümü katilin yaratmasiyle ve kesbiyle olmamıştır.

Cevap; Allah Taâlâ ezelî ilmi ile biliyordu ki, insan, belli bir ibadeti ve taatı yapmasa (meselâ) ömrü kırk sene olacak. Fakat Allah, insanın o taatı işleyeceğini ve bunun sonucu olarak da ömrünün (meselâ) yetmiş sene olacağını bilmiş, (onun ömrünü buna göre takdir ederek kırk senenin) ziyadesini bu taata nisbet etmiştir. Zira Allah Taâlâ biliyordu ki, o taat olmasa, (ömründeki bu) fazlalık olmayacaktır.

İkinci itiraza cevap: Katilin ceza görmesi ve tazminat Ödemesi mecburiyeti, men edilen bir işe teşebbüs etmesinden (haddi tecavüz etmesinden) ve (sünnetullah dediğimiz) tabiat kanunları gereğince, Allah Taâlâ'nın akebinde ölümü yarattığı bir fiili kesbetmiş olmasındandır. Zira kati ve öldürme, halk ve yaratma bakımından olmasa bile, kesb yönünden katilin fiilidir.

“Ölüm, ölü ile kâimdir”

Ölüm Allah Taâlâ tarafından yaratılır. Ne yaratma ne de kesb yönünden insanın bunda tesiri ve rolü yoktur. Bu manâya göre ölüm ('ademi ve bir yok olma hali değil, tersine bir var olma halidir ve onun için de) vucudîdir. *“Allah, ölümü ve hayatı yarattı”* (Mülk, 67/2) âyeti bunun delilidir. Kelâmcılarm çoğunluğuna göre ölüm 'ademidir, (bir yok oluş ve olma'yış halidir). “Allah, ölümün yaratıcısıdır”, ifadesi “takdir edicisidir” manâsına gelmektedir.

“Ecel bir ve tektir”
“Biri ölüm, diğeri öldürülme (mevt ve kati) olmak üzere maktulun iki eceli vardır. Maktul kati edilmeseydi, ölüm şeklinde vukua gelecek, eceline kadar yaşayacaktı”, diyen Mutezile'den Ka'bî'nin görüşü doğru olmadığı gibi filozofların şu kanâati da yanlıştır: “Bir canlının, biri tabiî diğeri ihtiramı (inkıtaa uğrayan; kesik) olmak üzere iki eceli mevcuttur.
Tabiî ecel: İnsanın yaratılışında mevcut olan hararetin sönmesi ve rutubetin çözülmesi, suretiyle ortaya çıkar. (Yaşlılık sebebiyle fizikî bünyenin fonksiyonunu yitirmesi şeklinde zuhur eder. Tıpkı yağı tükenen bir lambanın sönmesi gibi).
İhtiramı ecel: Hastalık, felaket ve ölüm kazaları şeklinde ortaya çıkar”,(Tabii ecel bir, ihtiramı ecel birçoktur)[73]

5. Rızık

“Haram rızıkdır”
Rızık, “Allah Taâlâ tarafından, canlılara sevkedilen ve canlılar tarafından yenilen şeyin ismidir” [74]. Rızık bazan helâl, bazan haram olabilir. Rızkı bu şekilde tarif etmek, “rızık, canlının aldığı gıdadan ibarettir”, şeklinde tarif etmekten daha iyidir. Zira bu tarifte rızkın, Allah Taâlâ'ya nisbet ve isnad edilmesi manası

yoktur. Halbuki, rızk kavramında bu manâya daima itibar edilir.
Mutezileye göre haram rızık değildir. Çünkü onlar rızık kelimesini bazan, “Mâlik olan kişinin, mülkü olan şeyi yemesi”, şeklinde, bazan da, “istifade edilmesi men edilmemiş olan şey”, tarzında taril etmişlerdir. Bu tariflere göre sadece helâl olan şey rızık olmaktadır. Lâkin Mutezile'nin birinci tarifine göre, hayvanların yedikleri şeylerin nzık olmaması lazım gelir. Her .iki tariflerine göre de, bütün ömrü boyunca daima haram yemiş olan bir kimseyi, esas itibariyle Allah Taâlâ'nın nzıklandırmamış olması icab eder.
(Mutezile tarafından ileri sürülen veî bu hususta ihtilafa sebep olan esas ve temel şudur: Rızkın manâsında, Allah Taâlâ'ya nisbet konusuna itibar edilir, Allah Taâlâ'dan başka rızık veren yoktur, İnsan, yediği haramdan dolayı yerilmeyi ve cezalandırılmayı hak eder. Allah Taâlâ'ya nisbet edilen bir şey çirkin olmaz. Ona isnad edilen şeyi işleyen yerilmeye ve cezalandırılmaya müstahak olmaz. (Onun için de haram olan şey rızık olamaz).
Cevap; (Yediği haram rızıktan dolayı) insanın yerilmeyi ve cezalandırılmayı hak etmesi, rızık konusunda kendi iradesiyle kötü sebeplere tevessül etmesindendir.
“Helâl olsun haram olsun, herkes kendi rızkını tam olarak alır”
Zira, insanın gıdalanması her ikisiyle de hasıl olur.

“Bir kimsenin, başka birinin rızkım yemesi tasavvur edilemediği gibi başka birinin onun rızkını yemesi de düşünülemez”
Zira, Allah Taâlâ'nın bir kişi için takdir ettiği rızkı, o kişinin yemesi zaruridir, bu zırkı başka birinin yemesi imkânsızdır, Fakat (Mutezile'nin dediği manâda başkasının rızkına) mâlik olma konusunda böyle bir imkânsızlık sözkonusu değildir. (Yani rızık mülktür, malik olunan şeyi yemektir, denirse böyle bir imkânsızlık bahis mevzuu olmaz) .[75]

6. Hidâyet-Dalâlet

“Allah Taâlâ, dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini hidâyete erdirir”
Burada, bu ifade ile “dalâlete düşürme ve hidayete erdirme fiilini Allah yaratır,” manâsı kasdedilmektedir. Zira ondan başka yaratıcı yoktur.
Metinde meşiyet (dilemek, dilediğini), kaydının kullanılmasında, (Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi), “hidâyet” sözü ile “Hak olanın açıklanması ve gösterilmesi”, manâsının kasdedilmediğine işaret vardır. Zira “Hak olan yolu beyan”, herkese şamildir, (mü'minlere mahsus değildir). Da1â1et, tabirinin manâsı da (Mutezile'nin öne sürdüğü gibi) “Allah'ın insanı dâll (sapık) olarak bulmak ve ona sapık ismini vermesinden ibaret değildir. Zira bu gibi şeyleri meşiyete ve irâdeye bağlamanın (ve bu manâda: Allah

dilediğini dalâlete düşürür, demenin) bir manâsı yoktur [76]. Evet, bazan sebebiyet yolu ile ve mecazen hidâyet Peygamber (s.a.) e ve Kur'an'a nisbet edilir. Nitekim aynı şekilde mecazi olarak ıdlâl (ve saptırma) da şeytana ve putlara isnad edilir. Kelâm âlimlerinin söz konusu ettikleri husus şudur: Bize göre hidâyet, "hidâyete erme" (ihtida), fiilinin yaratılmasıdır. "Allah falana hidâyet etti, ama o hidâyete ermedi", gibi ifadeler delillik ve rehberlik yapmak, hidâyete davet etmek manâsına gelen mecazi deyimlerdir (Bk Fussılet, 41/17). (Onun için bu gibi âyetler Mutezile için delil olma niteliğinde değildir).

Mutezile'ye göre, hidâyet, doğru olan yolu beyan etmek ve açıklamaktan ibarettir. "*Şübhesiz ki, sen istediğine hidâyet edemezsin*" (Kasas, 28/56) gibi âyetler ve "Allah'ın kavmime hidâyet et"[77], gibi hadisler Mutezile'nin görüşünü çürütür. Zira Hz. Peygamber, onlara doğru yolu göstermek ve kendilerini hidâyete davet etmekle beraber, bu şekilde dua etmişlerdir. Meşhur olan tarife göre, Mutezile hidâyeti, "Maksada ulaştıran rehberliktir", şeklinde anlamıştır. Bize göre hidâyet: "Gayeye ve maksada vusul ve ihtida ister hâsıl olsun, ister olmasın, maksada ulaştıran yola varmak için yapılan rehberliktir".

"İnsanın maslahat ve menfaatına en uygun olan şeyi yapmak Allah Taâlâ üzerine vâcib değildir" [78]. (Kul için eslah olan Allah üzerine yâcib değildir)

Aksi takdirde, Allah Taâlâ'nın, hem dünyada hem de âhirette azab çeken fakir kâfirleri yaratmaması gerekirdi. (Yaptığı ihsan ve ikramdan dolayı) kulların üzerinde Allah'ın minneti, hidâyete erdirdiği ve türlü türlü nimetler lütfettiği için şükür edilme hakkı bulunmaması icabederdi. Zira (Mutezile'nin bu prensibine göre ikram ve ihsanda bulunmakla Allah), üzerine vâcib olanı, yani vazifesi olan şeyi yapmış olur. Hakk Taâlâ'nın Peygamber (s.a.)e karşı minnette bulunması ve verdiği nimetleri dile getirmesi, Ebu Cehil'inkinden fazla olmaması lazım gelirdi. Çünkü bu takdirde, Allah gücünün yettiği son hadde kadar her ikisi için de en uygun olanı yapmıştır. Yine bu prensibin kabul edilmesi halinde, Allah'tan ismet, tevfik (günahtan koruma, başarıya ulaştırma), zararı defetme, bollukta ve genişlikte daha çok talepte bulunma gibi hususlarda dua etmenin (ve dileklerini yerine getirmesini istemenin) bir manâsı olmaması icab ederdi. Çünkü bu duruma göre, Allah'ın, herbir kişi için yapmadığı şey, aslında onun için zararlı ve kötü olduğu için yapmamıştır. Onun için bu gibi şeylerin yapılmasını terketmek Allah üzerine vâcib olmuştur.

Ayrıca insanların maslahat ve menfaatma nazaran, Allah'ın kudretinden bir şeyin kalmaması (ve gücünü sonuna kadar sarf etmesi) de lazım gelirdi. Zira o, (eksiksiz olarak üzerine) vâcib olan şeyi ifa etmiştir. (îşte, insan için es1ah olanı yaratmak Allah üzerine vaciptir, sözünden bu kadar çok yanlışlıkların ortaya çıkması gerekirdi). Allah'a yemin olsun ki bu

prensipteki yanlışlıklar, yani “însan için eslah olan şeyi yaratmanın Allah'a farz olması” esası ve hatta Mutezile'nin, diğer prensiplerinin çoğundaki hatalar, hiçbir yönü gizli kalmayacak kadar apaçıktır, sayısı da sayılamayacak kadar çoktur. Bu gibi şeyler, Mutezilî olanların, ilahî bilgilerle ilgili düşüncelerinin eksikliğinden ve “gaibi şahide, kıyas etme, görünmeyeni görünene benzetme”, prensibinin düşüncelerine ve tabiatlarına iyice yerleşip kök salmasından ileri gelmektedir.

Mutezile'nin bu hususta tutulabileceği en son (ve en sağlam) delil, “Eslah olam terk etmek cimrilik ve sefihliktir”, sözünden ibarettir. (Mutezile'ye göre, insan için en uygun olanı varken, o kadar uygun olmayan ve hatta zararlı olanı yaratmak Allah'ın cimri olmasını ve fiillerinde bir hikmetin bulunmamasını gerektirir. însan için daha faydalı olan şeyi ve öyle bir dünyayı yaratmak mümkünse bu neden olmamıştır? “Mevcut âlemden daha güzelini yaratmak imkân dahilinde değildir”, diyen Gazali, Mutezile'nin bu prensibini benimsemiş görünmektedir).

Cevap: Allah Taâlâ'nın kerem, hikmet, lütuf ve işlerin akibeti hakkında bilgi sahibi olduğu kesin delillerle sabit bulunduğundan, bir şeyi vermemek hakkına sahip olan bir zatın, o şeyi vermemesi adalet ve hikmetin ta kendisidir.

“Bir şeyi yapmanın, Allah Taâlâ üzerine vâcib oluşunun manâsı nedir? Doğrusu bunu merak ediyorum! Bir işi yapmanın, bir zata vâcib ve farz

olması, onu yapmadığı zaman yerilmeyi ve ceza görmeyi hak etme manâsına gelmez mi? Bunun başka bir manâsı var mıdır? Bu '(manâda bir şeyi yapmanın Allah'a vâcib olmayacağı) açıktır. Serinlik, bilgisizlik, abes ve cimrilik v.s. gibi imkânsız olan şeyleri gerektirir, diye, aksini yapmaya muktedir olamayacak şekilde fiillerin Allah'tan sudur etmesi lüzumundan da bahsedilemez. Çünkü bu, “Allah, hür bir irâdeye sahip olan bir varlıktır”, (mucibun bi'z-zât değil, faü-i muhtar'dır) prensibini reddetmek ve bozuk oluşu aşikâr olan felsefenin görüşüne meyletmek olur.[79]

---

[1] Enbiya: 21/22

[2] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları:141-143.

[3] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 143-146.

[4] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 146-147.

[5] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları:147.

[6] Eş'arî'ye göre naslarda geçmeyen bir kelime Allah için kullanılamaz. Şu halde bu noktada durmak (tavakkuftevkif) farzdır. Mutezile ve Kerrâmiyeye göre aklen doğru olan bir manâ Allah

hakkında kullanılabilir. Bakıllanî de bu gövüşü kabul etmiştir. Taftazânî, “Bu konuda tevkif edüen yerde tavakkuf etmek gerekir, yani naslarm durdurduğu yerde durmak lâzımdır” diyerek kesin bir hüküm vermemiş, Eş'arî'ye açıkça meyi etmemiş. “Bu, tartışılabilir bir meseledir”, demek suretiyle yine meseleyi askıda bırakarak, kesin tavır almaktan kaçınmıştır. Bu görüşü açikca benimsemediği gibi, aksini de açık olarak kabul etmekten çekinmiştir.

Gerçekten de bu mesele hâlâ tartışılmaktadır. îster Arapça olsun ister diğer herhangi bir dilden olsun başka bir kelimenin Allah lafzının yerini tutmayacağı konusunda ulemanın -aşağı yukarı- icma ve ittifakları vardır. Zira Allah kelimesi özel addır, özel isimler diğer dillere tercüme edilemez, hatta Arapça olan diğer bir kelime de onun yerine ikâme edilemez. Fakat Kur'an'da Allah kelimesi yerine geçmek üzere İlâh, Mevlâ, Rabb gibi isimler de kullanılmıştır. İşte Farseadaki Huda, İzed, Yezdan..., Türkçedeki Tanrı, Çalab... gibi isimler her ne kadar Allah Özel isminin yerine geçmezse de İlâh, Mevlâ ve Rabb gibi âyet ve hadislerde kullanılan Allah'ın öbür isimlerinin yerinde kullanılabilir. Burada iki hususa ve itiraza işaret edelim: Birinci İtiraz: Tanrı kelimesi “tanrılar” şeklinde cemi yapıldığı için tek olan Allah hakkında bu isim kullanılamaz.

Cevap: Sırf bu yüzden Allah hakkında Tanrı sözünü kullanmanın caiz olmadığı lazım gelse, o zaman Allah hakkında İlâh ve Rabb isimlerinin de kullanılmaması icab eder. Zira bu isimler de “âlihe” ve “erbâb” şeklinde cemilenmektedir. Halbuki İlâh ve Rabb kelimeleri naslarda Allah için kullanılmıştır. Onun için de bu itiraz geçersizdir. ikinci itiraz: Tanrı kelimesi, îslâmdan önce putlar için kullanıldığından Allah hakkında kullanılamaz.

Cevap: Rabb, Mevla, İlâh... gibi isimler de putlar için kullanılmıştır. Hatta âyet ve hadislerde bile bu isimlerin putlar hakkında da kullanıldığı hikâye edilir: *“İbrahim, babası Azer'e: 'putları ilâhlar mı edineceksin', dediğini hatırla”* (En'am, 6/74), *“İlâhlarının onlara faydası olma di”* (Hud, 11/101). Çok açık olarak görülüyor ki, ilâh kelimesi Kur'an'da hem cemi olarak, hem de putların ismi olarak da kullanılmıştır. Böyle olduğu halde Hakk Taâlâ hakkında İlah, Mevlâ; Rabb... gibi isimlerin kullanjlması konusunda kafiyen ihtilaf edilmemiştir. Hakk Taâlâ hakkında tanrı ismini kullanmanın caiz

olup olmadığı konusunda Türkiye'de var olan çekişmeler ve tartışmalar cehalet kavgalarının mahsulü olup ilim, akıl ve hatta din dışı münakaşalardır. Bu nevi cedelleşmelerin İslama sağladığı hiç bir fayda yoktur ama verdiği pek çok zarar vardır.

Özet olarak, tanrı kelimesi, Allah lafzının yerini tutacak şekilde asla kullanılamaz ama Rabb, Mevlâ ve İlâh... Huda, îzed, Yezdan kelimeleri gibi Hakk Taâlâ hakkında pekâlâ kullanılabilir. Bunda dinî bir mahzur yoktur. Fakat Hakk Taâlâ hakkında sürekli olarak tanrı ismini kullanan; Allah, Rabb, İlâh, Mevlâ, Huda, Yezdan... gibi isimleri kullanmaktan bilerek ve isteyerek sakınan kimselerin bu davranışını İslâm adına hoş karşılamak da mümkün değildir.

Çok tuhaf şeydir ki, kelâmcılar ekseriya Allah'a isim verme konusunun tevkifi olduğunu, yani naslarla tahdid ve tesbit edilen bir husus olduğunu iddia ederlerken, filozofların ağzı ile konuşarak yazdıkları eserlerde daima Vâcibu'l-vücud, Vücûd-i mutlak, Vâcib Taâlâ, Kadîm, ve Kadim li-zatihi gibi deyimleri bol bol kullanmışlardır. Halbuki bu tabirlerin hiç biri âyet ve hadislerde geçmediği gibi selef tarafından da kullanılmış değildir. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 147-148.

[7] Buharî'nin rivayet ettiği, "*Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı*" mealindeki hadisi, ilerde görüleceği gibi kelâm âlimleri çeşitli te'vil etmişlerdir. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 149.

[8] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 149.

[9] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 149.

[10] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 149-150.

[11] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 150.

[12] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 150.

[13] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 150.

[14] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 150.

[15] Kelâmcılar Allah için mekân ve cihet kabul etmezler, selef fevk ve uluvv denilen üst cihetin Allah'ın sıfatı olduğu kanâatmda idi. Kelâm Allah'ın fevk ve uluv sıfatını, tamamiyle aklî ve nazarî bir mahiyet gösteren bu gibi mülahazalara dayanarak te'vîl etmiştir.

[16] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 150-151.

[17] Ramazan Efendi, Taftazânî'nin bu ifadesiyle Umde'nin müellifi Hafi-zuddîn Nesefî'yi (öl. 710/1310) fena halde hırpaladığını belirtmektedir.

[18] Bazı âyetler, zahirî manâlar itibariyle Allah'ın bir cihette bulunduğunu, bazıları Allah'ın sureti bulunduğunu, bazıları Allah'ın organları olduğunu göstermektedir:

a) Cihete misâl*: "Güzel söz ona yükselir."* (Fatır, 35/10), *"Melekler ve ruh ona çıkarlar"* (Mearic, 70/4). Demek ki Allah üst cihettedir.

b) Cisme misâl: *"Rabbın geldi."* (Fecr, 89/22), *"Onlar Allah'ın gelmesinden başka bir şey beklemiyorlar mı?"* (Bakara, 2/210). Gelmek yani hareket arazdır, araz ise cisimlerde bulunur.

c) Suret ve şekle delâlet eden naslara misâl: *"Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı"* (Buharî).

d) Organlara misâl: *"Rabbının yüzü bakî kalır"* (Rahman, 55/27) *"Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir"* (Fetih, 48/10). *"Gözümün Önünde yetişesin diye..."* (Taha 20/39).Bu gibi âyetler konusunda İslâm mezheplerinin görüşleri şunlardır:

1. Müşebbihe, Müeessime ve Haşeviye, bu nasların zahirî manâlarından anlaşılan ne ise, nasların manâsı odur, başka manâsı

yoktur: Allah cisimdir (teesim, Müeessime), Allah'ın eli ve yüzü insanların eline ve yüzüne benzer (teşbih, Müşebbihe) Allah'a cisimdir, insana benzer demenin Sünni akidesinde yeri yoktur.

2. Mutezile-Kaderiye-Cehmiye: Bu gibi âyetler mutlaka, ehliyetli âlimler tarafından akla, mantığa ve dinin umumî esaslarına göre te'vil edilir, yorumlanır. Zahirlerinden anlaşılan manâ kasd ve murad edilmiş değildir. Sonraki kelâmcılar da bu görüşü kabul etmişlerdir.

3. Selef Mezhebi: Bu nevi âyetler kafiyen te'vil edilemez, zahirinden anlaşılan manâlar değiştirilemez. Fakat bu çeşit hasların zahirinden anlaşılan manâ, canlılara ve cansızlara tatbik edildiği zaman anlaşılan manâ gibi değildir. Meselâ, "Allah'ın eli vardır". Allah'ın eli, Allah'ın kudreti veya himmeti manâsına gelen mecazî bir ifadedir, diye te'vil edilemez. Zira bu, Mutezile ve Cehmiye te'vilidir. Fakat "Allah'ın eli insanın eli gibidir veya cisimdir", demek de asla caiz değildir. Biz, Allah'ın elinin var olduğunu kesinlikle biliriz, fakat nasıl olduğunu hiç bir şekilde bilemeyiz. Tıpkı Allah'ın ilminin var olduğunu bilip de bunun nasıl olduğunu bilemeyişimiz gibi.
İmam-ı Azam'm el-Fıkhu'l-efcber'deki inancı budur. Aslına iman, vasfı ile meşgul olmama.

4. Sünni kelânıcılari: Umumiyetle ilk Sünnî kelâracıları, tıpkı selef gibi düşünmüşlerdi. Te'vil Cüveynî (öl.478/1086) tarafından kelâma sokuldu, geniş Ölçüde Eş'arî kelâmcıları, kısmen de Maturidî kelâmciları tarafından benimsendi: Buna göre yukardaki nasların te'villeri:

a) "*Güzel söz ona yükselir",* âyeti; bu söz Allah katında makbuldür, manâsına gelir: *"Melekler ve ruh ona çıkar"*, âyeti, bunlar Allah'a ibadet ve taatla yaklaşılan bir mertebeye yükselirler, demektir.

b) *"Rabbm geldi",* Rabbının emri veya azabı geldi, demektir.

c) *"Allah Adem'i kendi sureti üzere yarattı",* hadisi, ilim, irâde ve kudret gibi sıfatlar itibariyle kendi sıfatı üzere yarattı manâsına gelir.

d) "Allah'ın yüzü", Allah'ın zatı, "Allah'ın eli", Allah'ın kudreti, "Allah'ın gözü" Allah'ın ilmi, hıfzı ve denetimi manâsına gelir. Taftazânî, selef yolu için, "en emin yol", halef yolu olan sonraki Sünnî kelâmcılarmm yolu için "en sağlam yol" tabirini kullanır.

Aslında sonraki Eş'arî kelâmcıları Mutezile kelâmcılarmdan daha az te'vil yapmış değillerdir. F. Razî'nin tefsirindeki te'viller, Zemahşerî'nin Keşsaf'ındaki te'villerden daha az cüretli değildir. Unutmamak gerekir ki kelâmcı, te'viîci (ehl-i te'vil) demektir. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 151-153.

[19] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 154-156.

[20] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 156.

[21] Keyfiyet ve meleke çeşidinden olan ilim, hayat, kudret ve irâde gibi hususların tartışma konusu olmamaları, bunların sonradan kazanılan gelip geçici sıfatlar oluşundandır. Bu manâda Allah'ın ilim, kudret v.s. gibi sıfatları bulunmayacağını Sünnîler de Mutezile de kabul etmişlerdir.

[22] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 157-158.

[23] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 158-159.

[24] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 159-164.

[25] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 164-166.

[26] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 166-167.

[27] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 167-169.

[28] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 169.

[29] Bu hadis Deylemî ve İbn Adî tarafından rivayet edilmiştir. İbn Cevzî bu hadisin uydurma olduğunu söylemiş, Sağanı de bu konuda onu takip etmiştir. Beyhakî, “Bu hadisi delil ve şahid diye zikretmek doğru değildir”, demektedir. Hadis bize iki yoldan nakledilmiştir, yolların İkisi de bâtıldır. Bk. Aclunî, I, 94, 95.
Şafiî, Malik ve Cafer Sadık gibi âlimler Mutezile ve Cehmiye'nin görüşünü ifade eden “Kur'an mahlûktur” sözünün küfür, bunu söyleyenin kâfir olduğunu söylerlerdi. Sırf Mutezile ve Cehmiyeyi red için önce “Kur'an gayr-ı mahlûk olarak Allah'ın kelâmıdır”, şeklinde bir hadis uydurulmuş, daha sonra buna, “kim bundan başka bir kanâata sahip olursa kâfir olur” kısmı ilave olunmuştur. Mutezileye karşı olanlar bu hadisi beğenmiş, böylece kendi görüşlerini Hz. Peygamber'in diliyle savunma imkânına kavuşmuşlardır. Bu gibi uydurma hadislerin İslâm cemiyetini bölücü, kin ve nefret hislerini körükleyicî mahzurlarını gör-mezlikten gelmişlerdir.

[30] Tevbe: 9/6 âyeti,

[31] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 169-174.

[32] “Tekvîn bir hakikî sıfattır ki, ma'dûmu 'ademden ihracdan ibaret olan izafetin aynıdır...”, diye bazı Sünnî kelâm âlimlerinin sözlerindeki müşkil cihet: “Darb bekası müstahil olan bir arazdır. Binaenaleyh, kendinin mefûle taalluku, ve elemin o mefûle vusulü için darb ile beraber mefûlün vücûdunda labüddür. Çünkü eğer, mefûl varlıkta darb fiilinden sonra olacak olsa, darb münadim olmak lazım gelir. Zira araz iki zaman baki olmaz. Allah'ın fiili İse bunun hilafinadır. Zira O'nun fiili ezelîdir, devamının zarurî olması gereklidir. Mefûl, var olacağı zamana kadar baki olur, siyakında verilen cevap ile mündefî olmaz. Sırrı Pasa, III, 131.

[33] Tekvin: Allah'ın zatı ile kâim ezelî bir sıfattır, yaratmak manâsına gelir. Yok olanı, yokluktan varlığa; ma'dûmu 'ademden vücuda çıkarmak demektir. Bi'I-fiil icad özelliğine sahip olan b'r

sıfattır. Tekvin ile maksat, mebde-i tekvin, mâ bihi't-tekvîn (tekvinin başlama noktası, kendisiyle tekvinin meydana geldiği şey)dir. Tekvin, mükevvinle mükevven, yaratanla yaratılan arasındaki taalluk (ve fiilen alakalı olma hali) değildir. Son manâdaki tekvin izafi bir şey ve nisbî bir manâ olduğu için mahlûktur. Tekvin mebdei ve yaratma prensibi ise, bir eserin varlığında tesirli olan ilahî bir sıfattır. Tekvine, halk-ı icad ve tesir de denir.

Tekvin sıfatı, kudret, ilim ve irâde sıfatından başkadır. Çünkü ilim sıfatı ile, bilinen şeyler birbirinden ayırdedilir hale gelir. Kudret sıfatı ile, mümkün olan bir şeyin yapılması veya yapılmaması sahih ve kabil olur. İrâde sıfatı ile yapma veya yapmama şıklarından biri tercih edilir. Artık bundan sonra fiilen icadda tesirli olan bir sıfat lazımdır ki, o da tekvindir.

Tekvin de kudret ve irâde gibi aslında caiz ve mümkün olan şeylere taalluk eder. Bizzat Allah'ın kendi misli olan ikinci bir ilah yaratması veya kendi kendini yok etmesi gibi bi-zatihi ve esas itibariyle imkânsız olan şeylere taalluk etmez, mümkinâta taalluk etmekle, tekvinin taalluku ezelî olmaz, hadis olur.

Kudret sıfatının, bütün makdûrâta ve bi-zatihi mümkün olan şeylere taalluku eşittir. Tekvin ise, makdûrâttan, ancak varlık haline gelenlere taalluk eder. Kudret, makdûrun var olmasını gerektirmez. Fakat tekvin, makdûrun (bi'1-fiil değilse bile bi'1-kuvvet) var olmasını gerektirir.

Tekvin sıfatı yaratmak, icad etmek, nimet vermek, azab etmek, Öldürmek ve diriltmek gibi ilahî fiillerin merciidir. Eserdr yani neticede görülen çeşitlilik sebebiyle ifade ve ibareler çeşitli neviler seklinde ken dini gösterse de. sıfat birden fazla oîmaz. Varlık ve vücûd gibi bir eser ve sonuç meydana getirmesi itibariyle tekvin sıfatına icad, halk; hayat ve ölüm gibi bir eser mevdana getirmesi dolayısiyle aynı sıfata ihyâ ve mâte denir.Bunların hepsi tekvin sıfatından ibarettir. Tekvin sıfat, hakikî sıfatlardandır. Es'arilerin itikad ettikleri gibi, kudret sıfatının hadis olan taallukundan ibaret değildir. Eş'arîlere göre tekvin itibari bir şeydir, hakikî bir sıfat değildir, Kudret sıfatına racidir. Kudretin iki taalluku vardır:

1. Eze1î kadîm
2. Lâ-yezâlî hadis.

Mümkün olan şeylerin failden sudur etmesinin sahih olması, ezelî taallukladır ki. fiilen sonsuzdur. Fakat makdûr olan şeylerin mevcut' oluşu lâ-vezâli ve nâdis taallukladır. îsle bu lâ-yezâlî ve hadis taalluk, tekvinden ibarettir. Bu lâ-yezâlî ve hadis taalluk, . irâde sıfatının, mümkün olan şeyin varlığından veya yokluğundan birini tercihe taalluk ettikten sonra hadis olan taalluktur ki, fiilen sonlu, fakat bi'l-kuvve sonsuzdur (Bk. İzmirli, Yeni tlm-i kelâm, II, 121).

[34] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 174-183.

[35] A'raf: 7/143

[36] Kıyamet: 75/23.

[37] Buharî, Mevakît, 16; Müslim, Mesacid, 39.

[38] En'am: 6/103.

[39] A'raf: 7/148,

[40] Miracda Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği konusunda Müslim'de şöyle bir hadis var: *"Ebu Zer Hz. Peygamber'e, 'Rabbını gördün mü? diye sorar. O da, 'O bir nurdur nasıl görebilirim ki? diye cevap verir.* Başka bir seferinde *'O'nu bir nur olarak gördüm', diye cevap verir*. Müslim, îman, 78, 79. Yani Allah'ın nurunu görmem kendisini görmemi engelledi. Nur perdesi O'nu örttü. Bu sebeple bazı âlimlere göre Hz. Peygamber, miracda Allah'ı görmemiştir. Çoğunluğa göre ise görmüştür.

[41] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 183-189.

[42] Saffât: 37/96.

[43] Ra'd: 13/16,

[44] Nahl:16/17

[45] Taftazânî, Maveraunnehir fıkıhcılarına ve kelâmcılarına karşı bir dereceye kadar Mutezileyi, akıllıca savunmak mecburiyetini hissetmiştir. Mezhepler arasındaki amansız ve acımasız mücadelelerde, taraflar birbirini, "kâfirden daha kötü olma", damgası ile damgalamaya çalışmışlar, bu konudaki nazarî ve hayalî iddialarını, hiç bir geçerliliği olmayan kuru mantık kaideleri ve mugalataya varan kıyas usulleriyle ispatlamaya çalışmışlardır. Bu nevi sert ve katı hükümler verip, Mutezileyi, Mecusilerden daha kötü, diye tanıtırken ne İslâm'ın ruhuna, umumî esaslarına ve büyük Tebliğcisinin davranış biçimine bakmışlar ne de kalblerine danışarak vicdanlarının sesine kulak vermişlerdir. Kuru mantıkçılığın ve mücerred nazariyeciliğin en büyük zararı bu gibi yerlerde bütün çıplaklığı ile ortaya çıkmaktadır. Kuru nazariyecilik, mücerred istidlal ve kıyascılık ekseriya dinin ruhuna uymayan ve insanın fıtratına aykırı olan neticeler meydana getirmektedir ki, aynı hususu Mutezilede görmek de mümkündür.

[46] Mâide: 5/110;

[47] Mu'minûn: 23/14

[48] Furkan, 25/105

[49] Eş'arîlerde: "İnsan, muhtar suretinde mecbur ve muztardır", sözü meşhurdur. Yani şeklen irâdesi ve ihtiyarı vardır, ama hakikatta yoktur, demektir. Eş'arîlerin: "însan, fiilinde irâde sahibidir ama irâdesi Allah'ın irâdesine tabi ve merbuttur" demeleri de bu manâya gelir.

[50] En'am: 6/111,

[51] Gâfir: 40/21

[52] A'raf: 7/28

[53] Ahkaf: 46/14; Vakıa: 56/24

[54] Kehf: 18/29

[55] Akıl ve mantık planında Mutezileye karşı ileri sürülen deliller, bu noktada tam manâsiyle yetersiz kalmakta ve hatta çıkmaza girmektedir. “Sebebini. Allah bilir”, demek dinî bir izah şekli olsa da aklî bir. delil değildir.

[56] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 190-198.

[57] Bu konudaki diğer tarifler de şunlardır:

1. Üstad İsferaİnî: İnsan fiili iki kuvvetin toplamından meydana gelir. İki kudretin de insan fiilinin var olmasında ayrı ayrı tesirleri vardır. Bu iki kuvvetten biri Allah'a, diğeri kula aittir.

2. Bakillânî: Allah'ın kudreti fiilin aslına, insanın kudreti ise vasfına tesir eder. Yani fiili meydana getiren Allah'ın kudretidir, ama ona günah veya sevap iş yaptırma niteliğini kazandıran insanın kudretidir. Fiilin yaratılması Allah'a, kullanılması insana aittir. Çocuğa bir şamar vurulsa, şamarın zatı Allah'ın kudretiyledir. Fakat gaman vuranın maksadı çocuğu terbiye etmek ise sevap, ona eziyet etmek ise günah olur,

İmamu'l-haremeyn: Fiil, başlangıç itibariyle Allah'ın insanda yarattığı niteliklerin kaçınılmaz sonucu olarak ve zarurî bir şekilde meydana gelmektedir. İnsan irâdesinin bunda tesiri yoktur. Fiilin aslını da vasfını da insan irâdesinin dışında kalan iç ve dış âleme ait şartlar tayin etmektedir (determinizm). Filozofların kanaati da budur. Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre insan fiili; icad yönünden Allah'ın kudreti, kesb bakımından insan kudreti ile vâki olmaktadır. Bu tarifler “kayıtsız şartsız, insan kendi fiilini kendisi yapar, kendi kaderini, hiç bir dış müdahale olmadan bizzat kendisi tayin eder”, diyen Mutezile ile “yapılan işlerin hiç birinde beşerî irâde ve kuvvetin tesiri yoktur” diyen Cebriye arasında, iki aşırı ve birbirine zıd görüşler arasında tutulan ortalama yollardır, Kestelî'nin de dediği gibi bu noktada kelâm âlimleri bitmişler, tükenmişler ve dayanacakları sağlam bir mesned bulamamışlardır.

Eş'ari'nin bu konudaki görüşlerini İzmirli şöyle özetliyor:

“İnsan için hadis bir kudret ve irâde vardır. Fakat hadis olan bu kudretin makdûru (işi) icadda hiç bir tesiri yoktur. Sadece makdûra

iktirani vardır ki, ona kesb derler, insan kâsib ve kazanan, Allah Hâlık ve yaratandır. Kesb, kudretin mahalli ile, yani insan bedeni ile kâim olan bir fiildir. Halk, kudret mahallinden, hariç olan bir fiildir, Allah'ın zatının dışındaki bir iştir.

“Kesb,kulun kudretinin makdûra iktiramıdır”, “beşerî gücün iş ve fiille beraber ve birlikte bulunmaları halidir.”

Eş'arî'nin kesb anlayışı çok dakik olduğu için, “Şu iş, Eş'arî'nin kesb nazariyesinden daha ince ve dakiktir”, sözü darb-ı mesel olmuştu. Çünkü ona göre âciz ile kadir arasında bir fark kalmıyor, her ikisinde de tesir bulunmuyor. Eş'arî, Mutezileye o kadar muhalefet ediyordu ki Cehmiyeye ve Cebriyeye yaklaşıyordu. Sadece kesb ile ondan ayrılıyordu. (Cebr-i mutevassıt).

Eş'arî'ye göre, halk (yaratma fiili) maklûkun tekvin mükevvenin aynı olduğundan, Allah'ın fiili mef'ûlünden ibaret oluyor. Bu duruma göre insanların fiilleri Allah'ın fiili oluyor. Bu ise kayıtsız ve hâlis bir cebir olduğundan, Eş'arî, içine dü§tüğü cebir çukurundan kendini kurtarmak için, insanlar hakkında mecaz yolu ile kullanılan “insanların fiilleri” tabiri için bir kesb niteliğinin var olduğun usöylüyor. Hadis kudretin makdûra iktiranından ibaret olan “kesb” sebebiyle ezelî kudret fiili yaratıyor, İşte bu kesb teklife mahal oluyor da bununla tek lif sakıt olmuyor. Eş'arî bu konuda Ehl-i sünnetin cumhuruna muhaliftir” (Bk. İzmirli, I, 110).

Maturidîlere göre, “Kesb, azm-i musammam” (kesin, samimi ve değişmez bir karar ve irâde yönelmesi)dir. (Bk. İzmirli, I, 113). İrâde, ilme uygun şekilde taalluk eder, taalluku ezelîdir. Allah'ın ilmi gibi irâdesi de değişmez. İki türlü irâde vardır: 1. Tekvini ve kevnî İrâde, 2. Teşri'î ve dinî irâde.

Birincisi meş:yet, ikincisi rızâ ve mahabbet demektir. Dini irâde, muradın vukua gelmesini icab ettirmez. Kevnî irâde hayra, şerre, günaha ve sevaba taalluk eder. Dini irâde sadece hayra taalluk eder. Ayetlerdeki irâde bu iki manâda kullanılmıştır. Bundan dolayı Allah Taâlâ'mn iki türlü kanunu vardır.

1. Tabiat kanunları, kevnî irâdenin eseridir. Âdetullah, sünnetüllah.

2. Dinî kanunlar, teşri'î irâdenin eseridir. “Halk da emir de ona aittir” mealindeki âyet bunun şahididir. Tabiat kanunları, kevnî irâdenin eseri olduğu için beşerî irâöe ve kudretle değişmez. Dinî

kanunlar teşriî irâdenin neticesi olduğu İçin, bunların vukua gelmelerinde insanların tesirli olduğu görülür. İrâde gibi ilahî emirler, ilahî kaza, Allah'ın izni ve Hakk Taâlâ'nın kitabı da tekvini (kevnî) ve teşriî (dinî) diye ikiye ayrılır (Bk. izmirli, II, 108, 109).

[58] Bu konuyu Seyyid Bey şöyle hulasa etmektedir:

“Eş'arîye ile Mâturidîye arasında vaki olan ihtilafların en esaslısı irâde-i cüz'iye hakkındadır.

Mutezile, “kul fiilinin halikıdır, insan fiilinde ilahî irâdenin dahli ve te'siri yoktur, onun için insan fiil ve hareketlerinde tamamiyle serbesttir, her ne yaparsa mücerred kendi kudret ve iradesiyle yapar. Kısaca insan kendi fiilinin halikı ve mucididir”, demiştir. Bu nazariyeye göre, birden çok halikın var olması lazım gelir.

Cebriye bu fikrin tamamen zıddı olarak, insanda irâde ve kudret namına hiç, bir şeyin mevcut olmadığını savunarak: “insan bütün hareketlerinde cebir ve ızdırar altındadır”, demiştir. Onlara göre insanın ne kasdi, ne irâdesi, ne de ihtiyarı vardır. însan fiiliyle, muharrik bir kuvvetin tesiri neticesinde hareket eden ağaç ve cansız maddenin arasında asla bir fark yoktur. Bu fikrin bâtıl olduğu açık olmakla beraber, bu kanâata göre de şer'i fiiller abes olur ve insana fiilleri karşılığında mükâfat ve ceza vermek manâsız kalır.

Ehl-i sünnete gelince: Bu iki nazariye ifrat ve tefritten ibarettir. Her şeyi yaratan Allah'tır. Fakat iradeli ve ihtiyarî fiillerde insanın irâde-i cüziyesi vardır. İrâde-i cüziye, irâde kuvvetinin bir işe sarfından, yani fiil ve terkinden birine taalluku demektir ki, kasd, tercih ve ihtiyar sözleriyle de ifade edilir.

Bu irâde-i cüziye mahlûk mudur, değil midir? Bu hususta Eş'arilerle Maturidîler arasında ihtilaf vardır. Eş'arîlere göre mahlûktur. Eş'arîler cebirden kaçmak istedikleri halde cebirden kurtulamamışlardır. Çünkü irâde-i cüziye mahlûk olunca, insanın kendi kudret ve irâdesini sarfetmeye mecbur, muzdar ve mahkum olması gerektiğinden netice itibariyle yine cebir sonucuna varılıyor. Onun için şer'î teklifler yine abes olmak durumuna düşüyor. Cebriye ile Eş'arîye arasındaki fark, Cebriyeye göre cebir keyfiyeti birinci derecede lazım geliyor. Eş'arîler, kendi nazariyelerini bu mahzurdan kurtarmak için «İrâde-i cüziye mahlûktur demekten maksat, bu irâdenin sebepleri

olan iştiyak ve arzular (devâî) mahlûktur, Allah'tandır» diyerek tevfik etmek, yani çelişkiden kurtulmak isterler. Halbuki bununla da kendilerini cebirden kurtaramazlar. Çünkü bu takdirde yine üçüncü derecede cebir lazım gelir.

(Cebriyenin açıkça söylediğini, Eş'arîler dolaylı olarak söylerler, Cebr-i mutavassıt. Eş'arîlerin bu konuda üzerinde durdukları ve sık sık tekrar ettikleri iki Önemli cümleleri ve itikadı vecizeleri şudur: “el-insan muztarrun fi suretin muhtarin”-insan ızdirar ve cebir, altındadır ama sureten ve şeklen irâde ve ihtiyarı vardır-. “el-insanü muhtarun fi fiilihi ve muzdarrun fi meşiyetihi” “insan fiillerinde muhtardır; dilediğini serbestçe yapar ama irâdesi cebir ve ızdırar altındadır. Allah dilemedikçe hiç bir şey dileyemez. İrâdesi, Allah'ın irâdesine tabi ve merbuttur. (Bk. Taftazânî, Şerhu'l-Makösıd, II, 142).

Eş'ariîerin her iki cümlelerinde de derin bir çelişki yatmaktadır. İnsan irâde sahibi ise cebir altında değildir. Cebir altında ise irâdesi yoktur. Burada üçüncü bir hal mevcut değildir. Fakat Eş'arîler, insanda irâdenin mevcut olup olmadığı konusundaki aklî ve naklî delilleri muteanz ve mutenakız, yani birbiriyle karşılaşan ve çelişen bir durumda gördükleri için bu nevi delilleri uzlaştırmak ve bağdaştırmak niyetiyle bu iki cümle ile ifade edilen bir kanâata ulaşmışlar, aslında sayısı çok olan muteanz ve mutenakız aklî ve naklî delilleri, yine muteanz ve mutenakız bir şekilde bir cümlede birleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır: “însan muhtar suretinde muzdârdır” sözü, insanda hem irâde vardır hem de yoktur, manâsına gelmekte, böylece bir çelişki meydana getirmekte, fakat cebre öncelik ve ağırlık verilmek suretiyle bu çelişki ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Zira buna göre insandaki irâde hürriyeti ve serbestisi sadece surette ve şekilde kalmaktadır. Esasta hâkim ve müessir olan sadece Allah'ın külli, umumî ve her şeye şamil olan mutlak iradesidir.

Bu bahiste her nevi mahzurdan salim olan fikir, Maturidî'ye fikridir. Maturidîler aleyhinde şöyle bir itiraz ileri sürülmüştür: îrâde-i cüziye Allah'ın mahlûku olmayıp insanın sun'u ve fiili ile vâki olursa, insan onun hâhkı olmak lazım gelir. Bu ise Mutezile mezhebinden başka bir şey değildir. îrâde-i cüziyeyi insan da yaratmamıştır, denilirse, bu takdirde de hâhksız bir mahlûk bulunmak icab eder.

Böylece her haIukârda Mutezile gibi, Mâturidîlere göre de Cenâb-ı Hakk'm her şeyin halikı olmaması gerekir.
Bu itiraza şu şekilde cevap verilmiştir: Her şeyin halikı Allah'tır. O'ndan başka yaratıcı yoktur. Fakat irâde-i cüziye “şey” (obje) değildir. Zira şey, emr-i mevcuda yani, var olan bir hususa denir. Çünkü Arapçada “şey”, mevcut manâsına gelir. îrâde-i cüzîye ise zemânî olmayarak ve bölünmez bir an içinde defaten" insanda meydana gelen bir keyfiyettir. Buna “hal” adı verilir. Ve bu umûr-i itibariye kabilinden olup emr-i mevcud değildir. Onun için irâde-i cüziye hâlike muhtaç olmaz, halk fiili ona taalluk etmez.
Bu cevaba da şu şekilde itiraz olunmuştur: Bilumum ihtiyarî fiillerin merujeî ve mesnedi olan irâde-i cüziyeye “emr-i itibarîdir”, (Bir mutebirin İtibarından ibarettir), demek makul değildir. Çünkü itibarî olan bir şey bunca insan fiilinin menşeî olamaz.
Bu itiraza da şu şekilde cevap verilmiştir: Umûr-i itibariyenin iki manâsı vardır:
a) Emr-i itibari:Hakikatte ve nefse'l-emrde mevcud olmayıp mücerred bir mu'tebirin (ve bir İnsanın) itibarından ibarettir ki, bunlar evham ve hayaller kabilindendir. Bu gibi şeylere de emr-i itibari denilir.
b) Emr-i itibarî: Hakikatte ve nefse'l-emrde mevcuttur. Şu kadar ki, hariçte bir zamanda vücud ile muttasıf değildir. Bu manâya göre bir emr-i itibarînin hakikî varlığı venefse'1-emri mevcuttur. Öyle yalnız bir mu'tebirin itibarından ibaret değildir. îşte “irâde-i cüziye emr-i itibarîdir” demek bu ikinci manâya göredir. Bu cihetle, ileri sürülen itiraz bahis konusu olamaz (Mutezilenin açıkça söylediğini Maturidîler dolaylı olarak söylerler) (Tefuîz-i mutavassıt).
Eş'arîler, “insan kendi fiilini kendisi kesbeder, kazanır. Şer'î teklifler insanın kesbine taalluk eder” derler. Biz deriz ki: Bir kere cüzî irâdenin mahlûk olduğuna itikad edildikten sonra kesbin de, kesbin sebebi ve âmili olan şeylerin de mahlûk olduğuna itikad etmek icab eder. Bir kere kesb denilen şey nedir? Ya insanın fiilidir veya değildir, însan fiili ise, Eş'arîler bütün beşerî fiillerin mahlûk olduğuna itikad ederler. însan fiili değilse, yine mahlûk demektir. Her iki halde de Allah'ın fiili demek olur. Şu halde insana bir işi teklif etmek, Allah'a ait ve ona has olan bir fülin icrasını insandan

istemek demek olur. Bu fikirler, kesbe temel olan devâî ve sebepler için de aynen geçerlidir. En büyük Eş'arî kelâmcısı Fahruddîn Râzî, Muhassal isimli eserinde esbab ve devâînin Allah tarafından yaratıldığını açıklamış, İnsan fiilinin zarurî ve izdırarî olduğunu kesin bîr dille ifade etmiştir" (Bk. Seyyid Bey, Usûl-i fıkıh dersleri, II, 7. îst. 1330/1911).

[59] Zümer: 39/7,

[60] "Emredilen her şeyin güzel, nehyedüen her şeyin çirkin olması zarurîdir". Hüsün ve kubuh (Güzellik ve çirkinlik) tabirleri muhtelif manâlarda kullanılmıştır. Burada bir fiili işleyen failin Allah tarafından medh ve sevaba veyahut da zemm ve cezaya müstahak olması manâsı kasdedilmektedir. Emredilenin güzellik, menedilenin çirkinlik niteliğine sahip olduğu hususunda ihtilaf yoktur. Ancak, bu husus akli midir, şer'î midir konusunda ihtilaf edilmiştir.

Cebriye ve Eş'arîyeye göre hüsün ve kubuh şer'îdir. Esasen ve bizatihi insan fiilinde güzellik ve çirkinlik diye bir şey yoktur. Güzellik ve çirkinlik §er'î hitapların fiillere taalluku ile hasıl olan şer'i mevzuattan ibarettir. Şeriat ve vahiy gelmeden evvel insan aklı tek başına ve müstakil olarak fiillerin güzel veya çirkin olduğunu idrâk edemez. Onun içindir ki, hüsün şâri'in emrinin, kubuh da sâri'in nehyinin mucibi ve eseridir. Yani, emredilen fiiller Allah tarafından emredildiği için güzeldir. Nehyedilen işler de O'nun tarafından nehyedildiği için çirkindir. Yoksa esasen güzel veya çirkin oldukları için emr veya nehy olunmuş değillerdir. Aklın bu konuda asla dahli ve tesiri yoktur. Akıl ancak şer'î hitapları anlamaya ve kavramaya yarayan bir âlettir, bir fehm ve idrâk vasıtasıdır.

Mutezile ve Maturidiyeye göre durum aksinedir. Hüsün ve kubuh aklîdir. Realitede vardır, hakikatte mevcuttur, şer'î mevzuattan ibare* (nisbî ve izafî bir şey) değildir. Fiillerin güzellik ve çirkinlikle nitelenmesi, şeriatın ve vahyin gelişine bağlı değildir. Akıl, sadece ger'i hitaplara âlet olmaktan ibaret değildir. Allah'ın varlığını ve birliğini tanımak, bilmek, İman etmek, adalet, iyilik, iyiliği yapana teşekkür ve can kurtarma gibi bazı fiiller vardır ki, akıl bunların güzelliğini; küfür, yalan, zarar verme, zulüm, düşmanlık, kin,

nankörlük yapmak ve haksız olarak suçsuz birini öldürmek gibi diğer bazı fiiller daha vardır ki, onların da çirkinliğini, değil şeriatın ve vahyin gelişi ile, hatta nazar ve istidlale bile muhtaç olmadan bedâhatle idrâk edebilir. Hak olanı hâkim kılmak için cihadın ve bir caninin elinden bîr masumu kurtarmak için ihtiyar olunan kizbin (yalanın) güzelliği; mücerred şahsî bir menfaat temin etmek için kimseye zarar vermeyen faydalı kizbin çirkinliği gibi bazı fiillerin güzelliği veya çirkinliği nazar ve istidlal ile idrâk edilir.

işte akıl bu gibi fiillerin güzelliğini veya çirkinliğini idrâk için şeriata muhtaç olmaz. Fakat güzelliği ve çirkinliği gizli olan ibadet nevilerin-de, şekillerinde ve suretlerinde, halk arasında câri olan muamele ve münasebetler gibi diğer bir çok fiillerin güzelliğini veya çirkinliğini idrâk etmek için şeriata ve vahye muhtaç olur, Bu gibi fiillerin güzellik veya çirkinliğini de şeriatın ve vahyin irşad ve beyanı ile idrâk eder. «Şer-i şerif dahi bilumum îslâm mezheplerinin ittifakı üzere vücub ve hürmet gibi hükümlerle hâkim olmakla beraber, aklın idrâk ettiği fiillerin güzelliğini veya çirkinliğini te'y id, ve te'kid, aklın idrâk etmediği yerlerde güzelliği ve çirkinliği keşf ve izah eder». Kısaca güzellik Allah'ın emrinin, çirkinlik nehyinin medlulüdür, mucibi ve eseri değildir. Yani emredilen fiiller esasen ve haddizatında güzel olduğu için şer'an emrolunmugtur. Nehye konu olan fiiller de aslında ve bizatihi çirkin olduğu için men edilmiştir. Yoksa Eş'arîlerin dedikleri gibi emr veya nehyolundukları için güzel veya çirkin olmuş değillerdir.

Güzellik ve çirkinlik mânasına gelen hüsün ve kubhun beş mânası vardır:

1. Maksada uygun olana güzel, olmayana çirkin denir. Adaletin güzel, zulmün çirkin oluşu gibi.

2. Tabiatı mülayim olana güzel, olmayana çirkin denir. Tatlı olan şeylerin güzel, acı olan şeylerin çirkin oluşu gibi.

3. Kemâl sıfatı olana güzel, kusurlu ve eksik olana çirkin denir. îl-min güzel, cehaletin çirkin oluşu gibi.

4. Medh u senaya değer olan şey güzel, kötülenmeyİ ve yerilmeyi gerektiren şey çirkindir. Cömertliğin güzel, cimriliğin çirkin oluşu gibi. 2. 3. ve 4. mânadaki güzellik ve çirkinlik anlayışım ve kavramını 1. mânada toplamak mümkündür.

5. Allah'ın medhine ve mükâfatına konu olan şey güzel, kötülemesine ve cezasına konu olan şey çirkindir. îman, İbadet ve iyilik güzeldir. Küfür, zulüm ve düşmanlık çirkindir.

İlk dört mânada güzelliğin ve çirkinliğin aklî olduğu konusunda îslâm âlimleri arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf, sadece beşinci mânadaki güzelliğin ve çirkinliğin şer'î veya akli olması konusundadır, îcab ve tahrim, yani bir şeyi farz veya haram kılmak mânasına gelmek üzere «hüküm koymak», sadece Allah'a hastır. Bu mânada Allah'tan başka hâkim, yani bir şeyi farz veya haram kılan yoktur. Bu mânada akıl hâkim değildir. Mutezile de dahil olmak üzere bu temel fikre hiç bir İslâm mezhebi kargı çıkmamıştır.

Molla-Hüsrev ve İbn Kemâl gibi bazı sonraki usûlcüler tarafından Mutezilenin bu hususta aklı hâkim kıldığı beyan olunuyorsa da doğru değildir. Muhakkik olanların tahkikatına göre Mutezile'nin bu meselede muhalefeti yoktur. Zaten başka türlü de olamaz. Çünkü bu mânada aklı hâkim kılmak demek; aklı, şeriat koyucusu yapmak, din ve şeriattan müstağnî kılmak demek olur ki, bu îslâm iddiasında bulunanların diline yakışmaz.

Hüküm: “Bu fiil güzeldir, şu fiil çirkindir”, gibi ihbari cümlelerdeki haberle ilgili nisbet-i tâmmeyi idrâk ve izan mânasına alınırsa, bu takdirde Mutezileye göre akıl, güzellik ve çirkinlik konusunda hâkim olur, hüküm verir. Fakat bu surette “Hâkim” sözünün mânası farz veya haram kılan, başka bir ifade ile hüküm koyan, demek olmayıp belki güzelliği veya çirkinliği idrâk eden, demek olur. Biraz evvel izah edildiği gibi bu fikirde Mutezile yalnız değildir. Maturidîlerin cumhuru da onlarla beraberdir.

Vakıa bu bahiste Mutezile, Maturidîlerin cumhurundan ayrılarak başka bir yol tutmuşlar, onun için güzelliğin ve çirkinliğin vahiy gelmeden evvel vücûb ve hürmet gibi ilâhî hükümleri icab ettirdiğine kani olmuşlardır. Lakin bu nazariyeyi benimsemekle, aklın hakikatta vücûb ve hürmet gibi hükümler ortaya koyan bir hâkim olduğunu kabul etmek İcab etmez. Bilhassa Mutezile bu fikirde de yalnız değildir. Allah hakkındaki marifetin vacib oluşunun keyfiyetinde başta İmam Maturidî olmak üzere ilk Mâturidîler, daha doğrusu Hanefî olan ulemanın cumhuru Mutezile ile beraberdirler.

Güzellik ve çirkinlik meselesinde ihtilaf konusu olan üç husus vardır:

1. İhtiyarî fiiller, bizatihi ve reel olarak güzellik ve çirkinlik vasıflarına sahip midir değil midir? Diğer bir tabirle güzellik ve çirkinlik aklî midir, şer'î midir?

2.Yukarda soruya müsbet cevap verilirse, fiillerde var olan güzellik ve çirkinlik, vahiy gelmeden evvel, ilâhî hükümlerin o fiillere taalluk etmesini gerektirir mi, gerektirmez mi?

3.Güzellik ve çirkinlik, "itaat edene azab etmek", "güç yetmeyen şeyi teklif etmemek" gibi şeylerin caiz olmamasını gerektirir mi, gerektirmez mi? Bu üç meselede Eş'arîlerle Mutezile birbirine zıd değişik nazariyeler ileri sürmüşler, Maturidîler ise, birinci ve üçüncü meselede tamamen, ikinci meselede kısmen Mutezile ile birleşmişlerdir. Cebriye ile Eş'arîlere göre insan fiili aslında ve haddizatında güzellik ve çirkinlik vasfına sahip değildir. Güzellik ve çirkinlik fiillerin ne zatından ne mahiyetinden ve ne de fiillerle kaim bir sıfattan doğmamıştır. Aksine vahyin gelişi ile, şer'î hükümlerin fiillere taalluk etmesi sebebiyle hasıl olmuş bir keyfiyettir. Bu bakımdan hakikatte güzellik ve çirkinlik yoktur. Onun içindir ki, şeriat yok farz edilecek olsa, müstakil olarak akıl fiillerin güzel veya çirkin oluşunu idrâk edemez.

Eş'arîIerini delilleri

1. Evvelâ güzellik ve çirkinlik hangi mânada anlaşılırsa anlaşılsın fiillerdeki sabit ve istikrarlı zatî sıfatlardan değildir. Bilakis izafî, nisbî ve itibarî bir şeydir. Bu sebeple izafîliğin ve İtibarîliğin değişmesiyle değişir. Meselâ bir iş bir kimsenin maksadına ve tabiatına muvafık ve mülayim olursa, başka bir kimsenin maksadına ve tabiatına muhalif ve zıd olabilir. Bu takdirde belli bir iş bir şahsa göre güzel, fakat diğer bii şahsa göre çirkin sayılır.

Her insan kendine itibar eder, başkalarını hakir görür. Bir işin güzelliğini ve çirkinliğini tesbitte kendi maksadını ve tabiatını esas Ölçü kabul eder. Maksadına, menfaatına ve tabiatına uygun olan işlerin güzelliğine, böyle olmayan fiillerin çirkinliğine hükmeder. Bu konuda başkalarını asla dikkate almaz. Bütün âlemin kendi maksadına tabi olmalarını ister. İşte bu psikolojik hal içinde insan, bazan bir şeyin mutlak surette çirkin olduğuna hükmeder. Çirkinliği ve

fenalığı o şeyin zatına nisbet eder de «Bu şey haddizatında ve esas itibariyle çirkindir», der. Bir şeyin güzelliğine veya çirkinliğine hükmedilmesin!gerektiren saik ve âmil ikidir:

a) Hubb-ı nefs, kendini sevme.

b) Rıkkat-i cinsiye, hemcinsine merhamet ve şefkat duygusu. Hubb-ı nefs için insan, halkın medhu senasını kendisine çekmek maksadiyle birçok fedakârlıklara katlanır.Aynı zat, kimsenin göremiyeceği yerde aynı fedakârlığı göze alamaz. Belki de aksini yapar. İnsan hemcinsine karşı çok merhametli, pek rikkatli ve gayet şefkatlidir. Bunun içindir ki, suya düşen bir insanı kurtarmak için can ve başla çalıştığı halde, bir hayvanı kurtarmak için aynı fedakârlığı göze alamaz. Avcılığı, en büyük zevk bilen insanlar az değildir.

Bu hususta vehmin, çevrenin, göreneklerin, geleneklerin, küçük yaştan beri nlman terbiye ve alışkanlıkların da pek büyük tesiri vardır. Bu gibi sebeplerden dolayı bir millete ve bir cemiyete göre güzel sayılan bir şey aynı zamanda diğer bir millet ve cemiyet tarafından çirkin sayılır. Diğer hükümleri zamana, mekâna, vasata, ferde ve cemiyete göre değişir.

Evet biz de kabul ederiz ki, bazı fiiller vardır ki, her yerde her zaman ve herkes tarafından güzel veya çirkin sayılır. Fakat bu, «güzellik ve çirkinlik o fiillerin zatında vardır, onun aslında ve bir realite olarak mevcuttur», mânasına gelmez. Biz diyoruz ki, bu gibi fiillerde umum nazarında güzellik ve çirkinlik vasfının bulunması, bu neviden olan fiillerde umumun maksat ve menfaatinin birleşmiş olmasındandır. Veyahut belli bîr dine bağlanılmasmdandır.

Diğer mânalar.daki güzellik ve çirkinlik de böyledir. Şahısların, maksatların, hallerin ve menfaatlerin değişmesiyle değişir. îzafî, itibarî ve nisbî durumlara tabi olur. Fiillerin zatında sabit ve müstakar değildir.

2. Eğer güzellik ve çirkinlik fiillerin zatında ve aslında sabit aslî bir vasıf olsaydı, asla değişmemesi gerekirdi. Halbuki değişiyor. Meselâ yalancılık çirkindir. Fakat suçsuz bir masumun hayatını, onu öldürmeye kasdeden bir zalimin elinden kurtarmak için, başka çare kalmayınca yalan söylemek güzel sayılıyor, hatta vacib görülüyor. Eğer yalancılığın zatında ye aslında bir çirkinlik olsaydı, yalan

söylemenin bu konuda güzel görülmemesi, şer'an ve aklen vacib görülmemesi gerekirdi. Zira bir şeyin, zatına ait vasıflar izafî ve nisbî olan hallere göre değişmez.

3. İnsan fiili ihtiyarî ve iradî değil, ızdırarî ve cebrîdir. Zira İnsanların cüz'î irâdeleri de küllî irâdeleri de Allah tarafından yaratılmıştır. îrâdei cüziyenin mahlûk olduğu kabul edilmeyecek olursa deriz ki: însan fiil ve harekete sevkeden, irâde-i cüziyenin fiillere taalluk etmesini sağlayan bâis, dâiye ve âmil (istek ve arzular) dediğimiz şeyler mahlûktur.

Bunların mahlûk olmadıkları söylenemez. Zira bu takdirde devr ve teselsül lazım gelir. Netice itibariyle insan fiili ızdırarî ve cebrî olmaktan kurtulamaz. Izdırarî ve cebrî fiillerde ise güzellik ve çirkinlik düşünülemez. Bununla beraber biz Eş'arîler güzellik ve çirkinliğin esasta ve gerçekte var olmayıp izafi bir şey olduğunu söylemekle beraber, âdetlerin cereyan tarzına göre halk arasında güzellik ve çirkinlik şeklindeortaya çıkan ve söylenen kavramları aklın idrâk edeceğini inkâr etmeyiz. Biz ancak Allah'a nisbetle medh ve sevabı veya zemm ve cezayı hak etmek mânasına gelen güzelliği akıl idrâk edemez, diyor ve bunu inkâr ediyoruz.

Maturidtlerin delilleri

Mutezile ile Maturidilere göre güzellik ve çirkinlik aklîdir, şer'î değildir. Şeriatın gelmediği farz edilse, akıl mutlak olarak ihtiyarî ve iradi fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini idrâk eder. Ancak bazı fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini zarurî ve bedihî olarak, apaçık şekilde idrâk ettiği halde, diğer bazı fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini nazar ve istidlal sonunda düşünerek idrâk eder. Diğer bazı fullerin güzelliğini ve ve çirkinliğini de, gizli ve. kapalı olması dolayısiyle şeriatın açıklaması sayesinde idrâk eder.

Mutezile ile Maturidiye arasında şu kadar bir fark vardır: Mutezilenin bir kısmına göre güzellik ve çirkinlik fiillerin zatından doğan zatî ve aslî sıfatlardır. Diğer bir kısmına göre fiillerin mahiyetinden hariç bir sıfattan neşet etmiştir. Maturidîlere göre, güzellik ve çirkinlik, ister fiillerin aslından doğan ve onlara ait zati sıfatlar olsun, ister başka bir sıfattan veya diğer itibarî şeylerden doğan izafî vasıflar olsun eşittir ve mutlaktır. Bu sebeple Eş'arîlerin yukardaki delillerinden bir kısmı Maturidîlere karşı ileri sürülemez.

1. Güzellik ve çirkinlik, eğer hakikatte ve haddizatında mevcut olmayıp da mücerred din ve şeriatın gelişi ve ijibarı ile kesinlik kazansaydı, vahiy gelmeden evvel meselâ namaz kılmakla zina etmek fiilinin arasında güzellik ve çirkinlik bakımından tam bir eşitliğin bulunması icab ederdi. Bu duruma göre daha sonra gelen vahyin namazı farz, zinaya haram kılması aksini yapmasından daha iyi ve daha doğru olmazdı. Güzellik ve çirkinlik bakımından tamamiyle birbirine müsavi olan iki fiilden birini farz, diğerini haram kılmak, ortada bir sebep ve tercih vasıtası olmadan birini diğerine tercih etmek demek olur ki,. Allah'ın yüce hikmetine uygun düşmez.

2. Güzellik ve çirkinlik, eğer haddizatında mevcut ve aklen malum olmasaydı, insanlarda iyilik ve kötülük namına hiç bir şeyin bulunmaması icab ederdi. Bu duruma göre insanları din ve şeriata tabi tutmamak, diğer hayvanlar gibi başı boş olarak serbest bırakmak lâzım gelirdi. Çünkü aksine bir muamele, gerek yokken, onları özel zevklerinden mahrum etmek suretiyle baskı altında tutmak ve faydasız olarak hürriyetlerini kısıtlamak demektir. Bu ise abesle iştigâl olurdu, özellikle dinî hükümlere riayet etmeyenleri bundan dolayı en ağır cezalarla cezalandırmak ve azab çektirmekte hiç bir mâna ve hikmet bulunmazdı. Bu ise Allah'ın şanına lâyık düşmez. Din ve şeriat vaz' etmede büyük hikmetler ve çok faydalar vardır. Bunu inkâr, akim verdiği zarurî hükümleri inkâr olur. Buna şahid olan bir çok âyet ve hadis vardır.

3. İyilik ve adaletin güzelliği, kötülük ve zulmün çirkinliği bütün akl-ı selim sahiplerince ittifakla kabul edilmiştir. Hiç bir dine bağlı olmayanlar bile âdetleri, görenekleri, menfaat ve maksatları başka başka olduğu halde, bunda ihtilâf etmemişlerdir. Eğer bu nevi fiillerin güzelliği veya çirkinliği aklen ve. zarurî olarak kabul edilmemiş olsaydı, vâki ittifak husule gelmezdi.

“Bu gibi fiillerin güzelliği ve çirkinliği herkesin maksadına, maslahatına ve menfaatına uygun olmasından veya olmamasındandır”, itirazı sadece Mutezileden bir kısmına karşı üeri sürülebilir. Mutezileden diğer bir kısma ve Maturidîlere karşı ileri sürülemez. Zira biz; güzellik ve çirkinlik mutlaka ve behemahaî zatî vasıflardır, demiyoruz. Bir fiilin güzellik vasfına sahip olması için umumun maslahatına uygun olması da bizce kâfidir.

İyi huyların fazilet, kötü huyların rezilet olduğu konusunda da durum budur. Bunlar öyle sabit ve değişmez hakikatlardır ki, hiç bir akl-î selim sahibi tarafından inkâr edilemez. Nitekim siz Eş'arîler de bunu kabul ediyorsunuz. Fakat istinat ettiğiniz delilin şeriat olduğunu zan-nediyorsunuz. İşte asıl hatanız buradadır.

İkinci konu: Fiillerde var olan güzellik ve çirkinlik, vahiy gelmeden evvel, ilahî hükümlerin o fiillere taalluk etmesini gerektirir mi, gerektirmez mi?

Eş'arîler, güzelliği ve çirkinliği inkâr ettiklerinden şeriat gelmeden, insan fiillerine ilahî ahkâm taalluk etmez, insanlar vahiy gelmeden önce şer'î ahkâmla mükellef olmazlar, derler.

Mutezileye göre güzellik ve çirkinlik hükmün illetidir. Bu sebeple insan fiilinin güzellik ve çirkinlik niteliğine sahip olması, hükümlerin fiillere taallukunu gerektirir, güzellik ve çirkinlik gizli ve kapalı olduğu için aklın idrâk edemediği fiillere, şeriat gelmeden önce hüküm taalluk etmese de, güzelliği ve çirkinliği açık ve aklen malum olan fiillere ilahî hükümler taalluk eder, onun için aklın idrâki dışında kalan meselelerde şer'î mükellefiyet olmasa da, aklın idrâk sahası içine giren meselelerde, şeriat olmasa bile insanlar ilâhî tekliflerle mükelleftirler.

Bu konuda bazı MaturİdiIer Eş'arüiği kabul ederek, “Peygamber gelmeden şer'i mükellefiyet olmaz” dorler. Diğerleri ise, sadece Allah'ı tanımanın vacib olması konusunda Mutezile mezhebini kabul ederler. Fakat son görüşü benimseyen Maturidîler de iki kısma ayrılmışlardır. Maturidî ve onu takib eden bazı âlimlere göre mutlak olarak Allah'ı tanımak vacibdir. Hatta bulûğ çağma ulaşmamış olan çocuklar için bile iman farz, küfür haramdır. Diğer bazıları da çocukların mükellefiyetini kabul etmedikleri gibi bulûğ çağına ulaşanlar için de bu konuda mücerred akıl kâfi değildir, tecrübeye dayanan bir akıl ve iz'an lâzımdır derler. Bulûğ çağma erdikten sonra, Allah'ın var olduğunu tefekkür, nazar ve istidlal ile idrâk edebilecek kadar bir tecrübe zamanının geçmesi şarttır. Bu sebeple, bazı Hanefî âlimlerine göre bu tecrübe zamanı geçmeden evvel ne imana ne de küfre itikad etmeksizin ölenler hakkında uhrevî mesuliyet söz konusu olamaz. Lakin tecrübe müddetinden sonra bu şekilde ölenler uhrevî cezaya çarptırılırlar. Çünkü insan için,

bulûğ çağından sonra şu sanatkârâne bir şekilde ortaya çıkan ve söylenen kavramları aklın idrâk edeceğini inkâr etmeyiz. Biz ancak Allah'a nisbetle medh ve sevabı veya zemm ve cezayı hak etmek mânasına gelen güzelliği akıl idrâk edemez, diyor ve bunu inkâr ediyoruz.

Maturidtlerin delilleri

Mutezile ile Maturidilere göre güzellik ve çirkinlik aklîdir, şer'î değildir. Şeriatın gelmediği farz edilse, akıl mutlak olarak ihtiyarî ve iradi fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini idrâk eder. Ancak bazı fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini zarurî ve bedihî olarak, apaçık şekilde idrâk ettiği halde, diğer bazı fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini nazar ve istidlal sonunda düşünerek idrâk eder. Diğer bazı fullerin güzelliğini ve ve çirkinliğini de, gizli ve. kapalı olması dolayısiyle şeriatın açıklaması sayesinde idrâk eder.

Mutezile ile Maturidiye arasında şu kadar bir fark vardır: Mutezilenin bir kısmına göre güzellik ve çirkinlik fiillerin zatından doğan zatî ve aslî sıfatlardır. Diğer bir kısmına göre fiillerin mahiyetinden hariç bir sıfattan neşet etmiştir. Maturidîlere göre, güzellik ve çirkinlik, ister fiillerin aslından doğan ve onlara ait zati sıfatlar olsun, ister başka bir sıfattan veya diğer itibarî şeylerden doğan izafî vasıflar olsun eşittir ve mutlaktır. Bu sebeple Eş'arîlerin yukardaki delillerinden bir kısmı Maturidîlere karşı ileri sürülemez.

1. Güzellik ve çirkinlik, eğer hakikatte ve haddizatında mevcut olmayıp da mücerred din ve şeriatın gelişi ve ijibarı ile kesinlik kazansaydı, vahiy gelmeden evvel meselâ namaz kılmakla zina etmek fiilinin arasında güzellik ve çirkinlik bakımından tam bir eşitliğin bulunması icab ederdi. Bu duruma göre daha sonra gelen vahyin namazı farz, zinaya haram kılması aksini yapmasından daha iyi ve daha doğru olmazdı. Güzellik ve çirkinlik bakımından tamamiyle birbirine müsavi olan iki fiilden birini farz, diğerini haram kılmak, ortada bir sebep ve tercih vasıtası olmadan birini diğerine tercih etmek demek olur ki,. Allah'ın yüce hikmetine uygun düşmez.

2. Güzellik ve çirkinlik, eğer haddizatında mevcut ve aklen malum olmasaydı, insanlarda iyilik ve kötülük namına hiç bir şeyin bulunmaması icab ederdi. Bu duruma göre insanları din ve şeriata tabi tutmamak, diğer hayvanlar gibi başı boş olarak serbest

bırakmak lâzım gelirdi. Çünkü aksine bir muamele, gerek yokken, onları özel zevklerinden mahrum etmek suretiyle baskı altında tutmak ve faydasız olarak hürriyetlerini kısıtlamak demektir. Bu ise abesle iştigâl olurdu, özellikle dinî hükümlere riayet etmeyenleri bundan dolayı en ağır cezalarla cezalandırmak ve azab çektirmekte hiç bir mâna ve hikmet bulunmazdı. Bu ise Allah'ın şanına lâyık düşmez. Din ve şeriat vaz' etmede büyük hikmetler ve çok faydalar vardır. Bunu inkâr, akim verdiği zarurî hükümleri inkâr olur. Buna şahid olan bir çok âyet ve hadis vardır.

3. İyilik ve adaletin güzelliği, kötülük ve zulmün çirkinliği bütün akl-ı selim sahiplerince ittifakla kabul edilmiştir. Hiç bir dine bağlı olmayanlar bile âdetleri, görenekleri, menfaat ve maksatları başka başka olduğu halde, bunda ihtilâf etmemişlerdir. Eğer bu nevi fiillerin güzelliği veya çirkinliği aklen ve. zarurî olarak kabul edilmemiş olsaydı, vâki ittifak husule gelmezdi.

“Bu gibi fiillerin güzelliği ve çirkinliği herkesin maksadına, maslahatına ve menfaatına uygun olmasından veya olmamasındandır”, itirazı sadece Mutezileden bir kısmına karşı üeri sürülebilir. Mutezileden diğer bir kısma ve Maturidîlere karşı ileri sürülemez. Zira biz; güzellik ve çirkinlik mutlaka ve behemahaî zatî vasıflardır, demiyoruz. Bir fiilin güzellik vasfına sahip olması için umumun maslahatına uygun olması da bizce kâfidir.

İyi huyların fazilet, kötü huyların rezilet olduğu konusunda da durum budur. Bunlar öyle sabit ve değişmez hakikatlardır ki, hiç bir akl-î selim sahibi tarafından inkâr edilemez. Nitekim siz Eş'arîler de bunu kabul ediyorsunuz. Fakat istinat ettiğiniz delilin şeriat olduğunu zan-nediyorsunuz. İşte asıl hatanız buradadır.

İkinci konu: Fiillerde var olan güzellik ve çirkinlik, vahiy gelmeden evvel, ilahî hükümlerin o fiillere taalluk etmesini gerektirir mi, gerektirmez mi?

Eş'arîler, güzelliği ve çirkinliği inkâr ettiklerinden şeriat gelmeden, insan fiillerine ilahî ahkâm taalluk etmez, insanlar vahiy gelmeden önce şer'î ahkâmla mükellef olmazlar, derler.

Mutezileye göre güzellik ve çirkinlik hükmün illetidir. Bu sebeple insan fiilinin güzellik ve çirkinlik niteliğine sahip olması, hükümlerin fiillere taallukunu gerektirir, güzellik ve çirkinlik gizli ve kapalı ol-

duğu için aklın idrâk edemediği fiillere, şeriat gelmeden önce hüküm taalluk etmese de, güzelliği ve çirkinliği açık ve aklen malum olan fiillere ilahî hükümler taalluk eder, onun için aklın idrâki dışında kalan meselelerde şer'î mükellefiyet olmasa da, aklın idrâk sahası içine giren meselelerde, şeriat olmasa bile insanlar ilâhî tekliflerle mükelleftirler.

Bu konuda bazı MaturİdiIer Eş'arüiği kabul ederek, “Peygamber gelmeden şer'i mükellefiyet olmaz” dorler. Diğerleri ise, sadece Allah'ı tanımanın vacib olması konusunda Mutezile mezhebini kabul ederler. Fakat son görüşü benimseyen Maturidîler de iki kısma ayrılmışlardır. Maturidî ve onu takib eden bazı âlimlere göre mutlak olarak Allah'ı tanımak vacibdir. Hatta bulûğ çağma ulaşmamış olan çocuklar için bile iman farz, küfür haramdır. Diğer bazıları da çocukların mükellefiyetini kabul etmedikleri gibi bulûğ çağına ulaşanlar için de bu konuda mücerred akıl kâfi değildir, tecrübeye dayanan bir akıl ve iz'an lâzımdır derler. Bulûğ çağma erdikten sonra, Allah'ın var olduğunu tefekkür, nazar ve istidlal ile idrâk edebilecek kadar bir tecrübe zamanının geçmesi şarttır. Bu sebeple, bazı Hanefî âlimlerine göre bu tecrübe zamanı geçmeden evvel ne imana ne de küfre itikad etmeksizin ölenler hakkında uhrevî mesuliyet söz konusu olamaz. Lakin tecrübe müddetinden sonra bu şekilde ölenler uhrevî cezaya çarptırılırlar. Çünkü insan için, bulûğ çağından sonra şu sanatkârâne bir şekilde

[61] Bk. Kehf 18/101.

[62] **İstita'at:** Taat ve itaat, kökünden gelip, güç, kuvvet, kudret ve takat mânasına gelen bir kelimedir.

Mutezileye göre, istita'at fiilden evvel bulunur (istita'at kable'1-fiil), fakat fiille birlikte olması ve onu meydana getirmesi de gerekir. Bir kimsenin, namaz kılma fiiline teşebbüs etmeden evvel, bu fiille ilgili istita'ata sahip olması icabeder. Namaz kılma esnasında da bu istita'at bulunur. İstita'at fiilinden evvel olmasa, insan namaz

kılmaya başlamadığı sürece bu işle mükellef olmaz. Zira fiilin illeti veya edasının şartı olan kudret yoktur.

Sünnîlere göre istita'at fiille beraber bulunur. (îstita'at maa'l-fiil'dir), fiilden önce değildir. Burada Sünnîler istita'at tabirine özel bir mâna vermektedirler. Şöyle ki, "İstita'at, bir işin ve bir fiilin gerçekleşmesini ve meydana gelmesini sağlayan kudretin hakikati ve mahiyetidir". (İstita'at, insan fiilinin mâ-bihı'l-husûlü olan kudretin hakikatidir). Meselâ, öğle namazını kıldığımızı düşünelim. Bu işi gerçekleştirmek için harcadığımız hakikî ve fiilî kudret istita'attır. İşte bu mânadaki kudret ve istita'at fiilden önce bulunmaz. Bunun sebebi de kudretin ve istita'atın araz oluşu ve bir arazın bir andan fazla bakî kalmamasıdır. Fakat bu, öğle namazını kılmakla mükellef olan insan, bu fiile teşebbüs etmeden önce kendisine bil-kuvve namaz kılmak için kudret ve kuvvet bulunmaz, mânasına gelmez. O zamanda kuvvet ve kudret bulunur ama, bu kuvvet ve kudret, namazın fiilen kılınmasını temin eden kuvvet ve kudretten, başkadır. Buna selâmet-i esbâb ve âlât mânasına gelen istita'at veya kuvvet, adı verilir.

Sünnîlere göre, sebep, âlet ve vasıtaların selâmeti mânasına gelen istita'at fiilden evvel bulunabilir. Fakat bulunması zarurî değildir. Sadece mümkündür. Buna göre istita'atın iki mânası vardır:

1. Hakikî kudret mânasına gelen istita'at. Fiil ve işin icra edilmesi süresince var olan istita'attır. Mükellefiyette esas olan istita'at bu değildir. Fakat fiil bu istita'atla meydana gelir.

2. Âlet, sebep ve organların selâmette olması mânasına gelen istita'at. Mükellefiyet bu mânadaki istita'ata bağlıdır, ve bu istita'at fiilden önce de var olabilir. Sebep, âlet ve organların selâmette olması, insanın bir iş yapacağı zaman, o iş için gerekli olan iç ve dış imkân ve vasıtalardan mahrum olmaması, bedenin sıhhati, organlarının sağ-sâlim olması demektir. Bu duruma göre Mutezile ile Sünnîler arasında geçen tartışmanın pratik bir neticesi yoktur, mesele tamamiyle nazarîdir. Mutezilenin, "istita'at fiilden evveldir, şeklindeki tezinin kabul edilmesi halinde insanın kendi fiilinin halıkı olacağı, artık Allah'ın bu fiillerin yaratılmasında tesirli olamayacağı gibi teorik ve metafizik bir endişeden kaynaklanan bu ihtilaf, aslında telif edilmez bir halde de değildir. Zira selâmet-i

esbâb ve âlât mânasına gelen istita'atın, fiilden evvel mevcut olduğunu kabul etmekle, zaten Sünnîler kısmen Mutezilenin görüşüne katılmış oluyorlar. Maturidiler: “İnsandaki kuvvet iki zıd fiili meydana getirmeye elverişlidir”, derken de bu katılma işini pekiştirmiş oluyorlar.

[63] Bk. Ramazan Efendi Şerhi.

[64] Ali İmran: 3/97.

[65] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 210-215.

[66] Taftazâni burada Ebu Hanife'ye ve Maturidiliğe sert çıkmış, bunların görüşlerini Mutezile'nin görüşü ile aynı mahiyette görmüştür.

[67] Bakara: 2/286.

[68] Bakara: 2/31.

[69] Bakara: 2/286.

[70] Allah, insanı, gücünün yetmediği ve takat getiremediği bir işle mükellef kılmaz. Bu, meselenin kelâmı ifadesi şudur: “Teklif-i mâ-lâyutak caiz değildir” İnsanın gücünün yetmediği şeyler üç kısımdır;

1. Hem aklen, hem de âdeten yapılması imkânsız olan şeyler. Meselâ Ali'nin aynı anda iki ayrı yerde bulunması gibi. Bu mânada Allah'ın insana gücünün yetmediğini teklif etmeyeceği Sünnilerle Mutezilenin ortak kanâatidir.

2. Haddi zatında mümkün olduğu halde, sırf vukua gelmeyeceğini Allah'ın bilmesi ve irâde etmesi sebebiyle imkânsızlık hükmüne giren geyler: Ebu Cehil'in ve Ebu Leheb'in iman etmelerinin imkânsızlığı gibi. Bu mânada imkânsız olan şeyleri teklif konusu olacağı hususunda Sünnilerle Mutezile görüş birliğindedir.

3. Aklen mümkün, fakat âdeten imkânsız olan işler. Meselâ bir cisim yaratmak ve vasıtasız olarak havada uçmak gibi. Bunlar Allah'ın irâdesine göre mümkündür. İnsanlar için âdeten imkânsız ise de aklen mümkündür. Allah bir kimseye bir cisim yaratma veya havada

uçma gücünü verirse, o kimse bu işleri yapabilir. Bu nevi işlerle de Allah kimseyi mükellef tutmamıştır. Böyle bir mükellefiyet vaki değildir. Bakara suresinin 286. âyeti bunun delilidir. Bu konuda da Sünnilerle Mutezile arasında ihtilâf yoktur. Fakat sırf nazarî plânda ve mücerred bir şekilde bu konu tartışılmış, ve ihtilaflı bir durum meydana çıkmıştır.

Mesele şudur: "Allah, kimseyi gücünün yetmediği bir işle mükellef tutmaz," hususu nasla sâbit olmasaydı, acaba Allah'ın insanı, meselâ vasıtasız ve aletsiz olarak uçmak ve bir dağı sırtında taşımakla mükellef tutması aklen ve şer'an mümkün olur muydu? Bu soruya Eş'ariler evet, Mutezile hayır, cevabını vermişlerdir. Mutezile'ye göre bu mahiyetteki teklif Allah'ın adaleti ile uyuşmaz, hikmetine de sığmaz. Onun için caiz ve mümkün değildir. Eş'arîlere göre Mevlayı Müteâl kendi kullarına dilediği şeyi teklif edebilir. Onun teklif etme irâdesi sınırlandırılamaz. Ayrıca, bu husus Allah'ın hikmetine ve adaletine de aykırı olamaz. Zira Allah ne yaparsa hikmet ve adalet odur. Bu konuda Maturidîler de Mutezile gibi düşünerek Eş'arîlere muhalefet, etmişlerdir.

Aslında pratikte, fiiliyatta ve tatbikatta halledilmesi gereken bir mesele yoktur. Bu, tamamiyle nazari, mücerred ve akli bir konudur.

Kudret konusunda Seyyid Bey şöyle demektedir:

"İnsanı, kudreti haricinde bir şeyle mükellef tutmak caiz değildir. Teklifin caiz ve sahih olması için, me'murun, emr edileni ifa etme gücüne sahip olması lazımdır. Emr edileni edaya muktedir olamayan bir kimseye emir teveccüh. etmez. Bu bakımdan teklifin sıhhatli olması için kudretin var olması şarttır.

Burada, kudretten maksad, "sebep ve âletlerin selâmette olması" mânasına gelen kudrettir ki, memur onun ekseri ahvalde meşakkatsiz olarak emr edileni ifa etme imkânına sahip olur. Bu kudret, bir şeyi edâ etmenin vacib olması için şarttır. Zira edanın kendisi bu mânadaki kudret bulunmadığı zamanda dahi hasıl olabilir. Bu kudret, bizatihi vucubun da şartı değildir. Zira bizatihi vücub cebrîdir, kudrete bağlı değildir. Hususî sebebi ve ehliyetle sabit olur.

Kudret, bir fiili isleyip istememek hususunda insana imkân veren kuvvettir.

Kudret ikiye taksim edilebilir:

1. Küllî kudret,
2. Cüz'i kudret.
Küllî kudret, esasen insanda yaratılmış olarak mevcud olan kudrettir, Cüz'î kudret, küllî kudretin muayyen bir fiile taalluk eden belirli bir kısmıdır, küllî kudretin, fiil ve amel için harcanan bölümüdür. Kudret başka bir açıdan da ikiye ayrılabilir;
1. Sebep ve âletlerin selamette olması mânasına gelen kudret.
2. Fiille beraber ve onunla birlikte (mükarin olarak) bulunan kudret. Fiille beraber bulunan kudretle cüz'î kudret aynıdır, îstita'at maa'l-fiil denilen kudret de budur. Bu kudret, bir fiilin meydana gelmesi için tesir icra eden müessir kudrettir. Eş'arîler cebre kani olduklarından, bu kudretin tesirini inkâr ederler. Onların nazariyelerine göre bu kudret, hakikatte mevcud olmayıp mevhum bir şeyden ibarettir. Maturidilere göre bu kudret vehmi değildir. Bilakis hakikî ve tesirli bir kudrettir. Fiilin tam illeti de bu kudrettir. Ma'lul, illetten ayrılamayacağından fiil bu kudretle meydana gelir ve ondan ayrılması kabil olmaz. Sebep ve âletlerin selâmette olması manâsına gelen kudret, me'mur olan zata, ekseri ahvalde emredilen şeyi meşakkatsiz olarak ifade etme imkânını veren kuvvet ve takattir. “Ekseri ahvalde meşakkatsiz olarak”, sözü, ihtirazî bir kayddır. Zâd ve râhile (azık ve binek) olmadan hac etmeyi tarifin dışında bırakmak için konulmuştur. Çünkü zad ve râhilesiz fakat meşakkatsiz olarak hac yapmak (Mekke civarındaki müslümanlar için) mümkün ise de pek nadirdir.
Teklif konusunda mükellef için aranan kudret, ekseriya ve gâlib hallerde güçlük çekilmeden edaya imkân ve kuvvet veren kudrettir. Me'mur olan kişi böyle bir kudrete mâlik olmazsa, emir ve teklif sıhhatli olmaz.
İşte, edanın vacib olması için şart olan kudret, işbu selâmet-i esbâb ve âlât mânasına olan kudrettir. Yoksa tam ve hakiki kudret değildir. Çünkü hakiki kudret, fiille birlikte hasıl ve tekliften sonra vaki olur. Teklifin sıhhatında şart olan kudret ise tekliften evvel mevcut olmalıdır ki, teklif sahih olsun. Zira şartın var olması meşrutun mevcudiyetinden evveldir. Şart gerçekleşmedikçe meşrut da gerçekleşmez. Başka bir ifade ile meşrutun var olması, şartın var olmasına bağlıdır. Hakiki kudret ise tekliften sonra mükellefin emr edilen şeyin edasını

irâde ettiği zaman husule gelir ve emredilen şey fiilden ayrı düşünülemez. Sebep ve âletlerin selamette olması mânasında olan kudret böyle değildir. Bu kudret fiilden evvel de, onunla beraber de ve ondan sonra da mevcut olur. Hulasa hakiki kudret edanın hakikatinin, yani emredileni bizzat ve fiilen eda etmenin şartıdır. Vücûbun kendisine gelince, zimmete taalluk ettiği için bunda kudret aranmaz. Bu cebrîdir. Ehliyet ve şer'î sebeple sabit olur. Nefs-i vücût" başka, vücûb-i edâ başka, nefs-i edâ yine başkadır. Vücûbun kendisi zimmette bir hakkın sabit olması lüzumudur. Edanın vücûbu, zimmeti o haktan kurtarmanın ve boş hale getirmenin vacib olmasıdır. Edanın kendisi, o hakkı hak sahibine teslim ve te'diye etmektir. Meselâ alım-satim akdi ile müşterinin zimmetinde satılan malın kıymetini ödeme mükellefiyeti sabit ve vacib olur. İşte bu vücûb, nefs-i vücûbdur ki, sebebi olan alım-satım akdi ile cebri bir surette sabit olur. Bunda müşterinin ihtiyarı ve kudreti aranmaz. Fakat daha sonra satıcının, malın değerini taleb etmesi üzerine o kıymeti ve parayı satıcıya teslim ve te'diye etmek, müşteriye vacib olur. İşte bu vücûb da vücûb-i edadır. Nefs-i vücûb asıldır, metbû'dur. Vücûb-i edâ fer'dir, ona tabidir. Değerini ve parasını satıcıya teslim etmek işi de nefs-i edadır. Bu misâlde, malın parası, müşterinin zimmetinde, sebebi olan alım-satım akdi ile ve bir de müşterinin alım-satım akdine ehil olmasıyle sabit ve vacib olur. Bunda, müşterinin parayı ödeme gücüne kadir olması şart değildir. Fakat bilahare satıcının talebte bulunması üzerine, parayı ona ödemenin müşteri üzerine vacib olması için müşterinin parayı ödeme gücüne sahip olması şarttır. Kendisinde bu güç yoksa, halinin iyileşmesi ve elinin genişlemesi beklenir. Nitekim vadeli satışlarda malın karşılığı olan para akd sebebiyle müşterinin zimmetinde derhal sabit ve nefs-i vücûb ile vacib olduğu halde para ödemenin vacib olması va'denin gelmesi ve satıcıınn o zaman talepte bulunmasıyle sabit olur. Edanın vacib olmasının şartı olan kudret iki nevidir:

1. Kudret-i mümekkine. îmkân veren kudret.

2. Kudret-i müyessire. Kolaylaştırıcı kudret.

Kudret-i mümekkine, emredilen şeyi zorluk çekilmeden ifâ ve eda etmek için memur ve mükellefe kuvvet ve imkân veren, fakat fazla bir

kolaylık temin etmeyen kudrettir.
Kudret-i müyessire, emredileni edaya imkân ve kuvvet vermekle beraber ayrıca fazla olarak bir kolaylık da temin eden kudrettir. İster malî, ister bedenî olsun, umumiyetle vâcib olan şeylerde vücûb-u edanın şartı, kudret-i mümekkinedir. Kudret-i müyessire ise daha çok malî mükellefiyetlerde şart kılınmıştır.
Bir emri ve teklifi, umumiyetle ve ekseriya fazla zorluğa girmeden yerine getirme imkânı veren kuvvete, asgarî takata ve tabiî güce kudret-i mümekkine, aynı hususu çok daha rahat ve kolayca yerine getirmeye imkân veren kuvvete kudret-i müyessire adı verilir. Kudret-i mümekkine, şart-ı mahzdır, mutlak olarak şarttır. Kudret-i müyessire illet hükmünde olan şarttır. Meşrutun bekası şart-ı mahzm bekâsını ve var olmasını icab ettirmeyeceğinden vacibin zimmette bekası için, kudret-i mümekkinenin bekası şart değildir. Fakat kudret-i müyessire bunun aksinedir. Yani vacibin zimmette baki olması için kudret-i müyessire'nin baki olması şarttır. Onun için kudret-i müyessire ortadan kalkarsa, vacibin vücûbu ortadan kalkar ve düşer. Zira kudret-i müyessire illet hükmündedir. Ma'lul illetinden ayrılmayacağından illetin yok olmasıyle ma'lulun ortadan kalkması lazım gelir. Onun içindir ki, kudret-i müyessire zail olduğu surette dahi vâcib zimmetde baki kalacak olsa, ma'lulun illetinden ayrı düşmesi, kolaylık vasfının zorluk vasfı haline dönüşmesi lazım gelir ki, bâtıl olduğu aşikârdır. Bundan dolayı, kudret-i müyessire ile, yani “nema”, şartı ile vacib olan zekat ve öşürde, nema halindeki malın mahvolmasiyle, onlarla ilgili vücûb-i edâ sakıt olur. Fakat hac ile fıtır sadakası kudret-i mümekkine ile vacip olup bunların, vücub-i edasında kudret-i müyessire şart olmadığından, malın mahv olmasiyle onların vücûbu sakıt olmaz,? (Bk, Seyyid Bey; Usûl-i fıkıh dersleri, II, 70-82).

[71] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 215-222.

[72] “Müslüman kişinin sadakası ömrü uzatır”. Bk. Camiu's-sağîr, I, 44; “Yakınları ziyaret etmek (sıla-yı rahim) ömrü uzatır” Bk. Aclunî, I. 22.

Zayıf olduğunda şüphe olmayan, uydurma olmaları da kuvvetle muhtemel olan bu tür hadisler, Mutezile görüşünü desteklemek için ortaya konulmuştur.
Yalnız şöyle bir sahih hadis rivayet edilmektedir: “Kim elinin geniş, rızkının bol olmasını ve ecelinin geç gelmesini arzu ederse sıla-yı rahimde bulunsun”. (Buharı, Büyü', 31; Müslim, Birr, 6). Bu hadis tamamiyle ahlâkî bir muhteva taşımaktadır. Metafizikle ilgisi yoktur. Ömrün uzaması, vücudun güçlü, kuvvetli ve sıhhatli olması, Ömrün bereketli olması şeklinde yorumlanmıştır.
[73] Ecel konusunda Sünnî kaynakların Mutezile mezhebinin görüşü hakkında, verdikleri bilgi eksik ve yetersizdir.
Mutezile âlimlerinden Kadı Abdulcebbar (Öl. 415/1025) bu konuda, Şurhu usûu'l-Hamsc isimli eserinde (Kahire, 1956, s. 780) şu bilgiyi verir:
“Ecel vakit ve vade mânasına gelir. Tabiî bir şekilde ve herhangi bir müdahale olmaksızın ölen de, kati suretiyle vefat eden de kendi eceliyle ölmüş olur. Bunda ihtilaf yoktur. Zira bir adamın eceli öldüğü zamandir. Her iki surette de insan öleceği vakitde vefat etmiştir. thtılaf konusu olan husus şudur; Kati ve idam suretiyle öldürülen bir kişi, şayet öldürülmemiş olsaydı acaba ölüm ve yaşama karşısındaki durum nasıl olurdu?
1. Üstadımız Ebu Hüzeyi Allaf'a göre katil öldürmeseydi, yine de maktul kesinlikle ölürdü. Aksi halde katilin eceli kesmemesi ve ömrü kısaltması icab eder. Bu ise imkânsızdır.
2. Bağdadîı Mutezile âlimlerine göre, katil öldürmeseydi, maktul kesinlikle yaşardı.
3. Bize göre katil öldürmeseydi, maktulün yaşaması da kati edildiği anda ölmesi de mümkündür. Bu konuda kesin bir şey söylenemez, iki şıktan birinin doğruluğuna kat'iyetle hükmedilemez. Ebu Huzeyl'in görüşü doğru değildir. Bu görüş doğru olsaydı, yabancı birinin ağılma girerek davarlarını kesen bir kişinin mal sahibine kötülük değil iyilik yapmış olması lâzım gelirdi. Çünkü bu zat sürü sahibinin hayvanlarım boğazlamamış olsaydı, davarlar murdar olarak ecel anında ölmüş olacaklardı. Halbuki bu durumun yanlış, aksinin doğru olduğu bilinen bir husustur.

Bağdat'daki Mutezile âlimleri şöyle derlerdi: Katil öldürmeseydi, maktul kesinlikle yaşardı. Şayet yaşamamış olsaydı, katil olan kişinin haksız ve zâlim olmaması icabederdi. Halbuki katilin haksız ve zâlim olduğu konusunda bilgi ve delil sahibiyiz. Bir de şu var: Çok sayıdaki insanın bir anda ölmeleri normal olarak düşünülemez ama öldürülmeleri pekâlâ düşünülebilir. Su halde, katil öldürmeseydi, maktul yaşayabilirdi, sözü nasıl doğru olabilir?

Cevap: Kâtil dam öldürmekle haksızlık zulm yapmış olur. Zira öldürdüğü kişiye fayda değil, zarar vermiştir. Bu hareketiyle maktulden bir zararı defetmiş değildir. Ayrıca maktul öldürülmeyi hak etmiş de sayılmaz. Ayrıca katil, Allah Taâlâ tarafından öldürülmenin karşılığı olan ecirden maktulü mahrum etmiş olduğu için de zâlim durumuna düşmüştür. Kaldı ki, biz katil tarafından öldürülmüş olan kişinin yaşama şansına da sahip olduğunu, bu hayattan faydalanmasının imkân dahilinde bulunduğunu muhtemel görmekteyiz.

İnsan topluluğunun bir anda öldürülmeleri' mümkün olduğu gibi bit anda ölmeleri de mümkün ve vakidir. Salgın hastalıklar zamanında bu durum görülür. Şu var ki, âdet çok sayıdaki insanın öldürülmeleri, ölüm vakalarının ise daha ziyade tek tek meydana gelmesi şeklinde cereyan etmektedir.

Biri çıkarda, 'Ecel Allah'ın kazası ve kaderiyle midir?' derse, meseleyi izah ederek şu cevabı vermen icab eder: Eğer kaza ile halk ve yaratma fiilini kasdediyorsan, evet, öyledir. Zira ecel felekin hareketlerinden ibarettir ve bu hareketler Allah Taâlâ'nm bir lutfudur. Eğer bu sözle “icabı”, yani Allah'ın vacib kılması mânasını kasdediyorsan, cevabımız hayırdır. Eğer bu sözle “i'lâmı”, yani ölüm anını bildirme işini kasdediyorsan, o takdirde şu cevabı veririz: Mümkündür ki Allah Taâlâ yaşama ve Ölümle ilgili halimizi bazı meleklere bildirmede yarar görmüş, belli bir müddete kadar yaşayacağımız ve ondan sonra öleceğimizi onlara haber vermiştir”.

Görülüyor ki, Mutezile mezhebinin ecel konusunda bir tek değil, birden çok görüşü vardır ve bunlardan biri Eş'arî ve Maturidî akaidine de uygundur. Mutezile tek bir alternatif üzerinde durmamış, meseleyi, çok yönlü olarak ele almıştır. Halbuki bütün Sünnî kelâm ve

akâid âlimleri Mutezilenin sadece Bağdad koluna mensub olanların benimsedikleri ecelle ilgili görüşü naklederek reddettiler. Bu ise Mutezile mezhebinin yanlış ve eksik bilinmesine ve anlaşılmasına sebep olmuştur. Burada bizim maksadımız Mutezileyi savunmak ya da red etmek değildir. Sadece, kendi kaynak eserlerine dayanarak benimsedikleri görüşleri olduğu gibi, fazlasız ve noksansız nakletmek ve tanıtmaktır, îlmî ve dinî mânadaki dürüstlüğün gereği budur. Bir görüşü, aslına uygun biçimde tanıtmak bir şey, o görüşün tenkidini ve münakaşasını yapmak başka" bir şeydir. Mutezileye ait görüşler tam ve eksiksiz nakledilip tanıtılmayınca, onlarla ilgili tenkitlerin ve reddiyelerin de tam. ve eksiksiz olmayacağı aşikârdır. Sünnilerin diğer kelâm ve akâid kitaplarında olduğu gibi, Şerhu'l-Akâid'de de Mutezileye ait görüşler ve bunların dayandığı aklî ve naklî deliller sürekli olarak eksik bir şekilde nakledilmiştir. Bu ise îslâm mezheplerinin, yekdiğerini ya yanlış veya eksik tanımalarına yol açmıştır. Doğru ve tam tanıma yaklaşma ve anlaşma; hatalı ve eksik tanıma uzaklaşma ve yabancılaşma sebebidir.
Ecel konusunda Mutezilenin bir görüşte İsrar etmeyerek farklı görüşler üzerinde durması, onların akılcı ve hürriyetçi düşünce biçimlerinin bir sonucudur. Abdulcebbar gayet rahat bir şekilde eski Mutezile âlimlerine muhalefet edebilmektedir. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 222-225.

[74] Taftazânî, Makâsid şerhi'nâe rızkı, “Gıda almak ve daha başka suretle faydalansınlar diye Allah Taâlâ'nın, hayvanlara sevkettiği şeylerdir”, tarzında tarif eder. Bu tefsir, yeme, içme, giyinme, ev, ev eşyası ... gibi şeyleri de rızık kavramının şümulüne alan çok daha geniş muhtevalı bir tariftir.
Sûfîler rızkı şöyle tarif ederler: a) Mâlikin, memlûküne, Mevlanın kuluna verdiği şeydir, b) Rızık, yenilen, içilen ve giyilen şeylerden olmak üzere kul için verilmesi garanti altına alınmış olan kısmettir. Dört çeşit rızık vardır:
1. Garanti edilmiş rızk. (Rızk-ı mazmun). Zarurî ihtiyaçlarını giderecek kadar insana verilen yenilir, içilir ve giyilir şeylerdir.
2. Rızk-ı maksûm: Ezelde kısmete düşen rızk ve pay.

3. Rızk-ı memlûk; Bir kimsenin mülkiyetinde ve tasarrufunda bulunan mal.
4. Rızk-ı mev'ûd: Allah Taâlâ'nın salih ve âbid kullarına va'dettiği rızk. Bunlardan sadece ilki için tevekkül etmek ve Hakk Taâlâ'ya güvenmek bahis konusu olur. Zira, ihtiyaç ve zaruret Ölçüsünde her canlının rızkını vereceğini Allah garantilemiştir (Bk. Tehanevî, Keşşafu ıstılahâtı'l-funûn, I, 640).

[75] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 226-227.

[76] İzmirli îsmail Hakkı, hidâyet-dalâlet konusunda şöyle demektedir:
"Cenâb-ı Hakk'ın dilediğine hidayet, dilediğine dalâlet yaratması caizdir. Allah'tan başka insanları hidâyet ve saadete veya dalâlet ve şekâvete düşürecek hakîki bir fail yoktur. Bu fiillerin ikisi de Allah'a ait fiillerdir. Hidâyet ile dalâletin diğer varlıklara nisbet edilmesi mecazîdir. Hakîkî manâda hidâyete erdiren veya dalâlete düşüren (Hâdî ve Mudili) Allah'tır. Ancak şurası kabul edilmelidir ki Cenâb-ı Hakk'in bir kuluna dalâlet ve şekavet yaratması, o kulun ihtiyarını ve tercihini kötü bir şekilde yapmasından irâde-i cüziyesini kötüye kullanmasından ileri gelmektedir. Yoksa insan, kendi kabiliyetini dalâlet ve şekâvete tevcih etmedikçe, ilahî irâde ve kudret onu dalâlet ve şekavet yoluna cebren sevketmez. Bu konuda Cebir ve zorlama bahis konusu değildir. *"Sana gelen kötülük kendindendir"* (Nisa, 4/79). Saadet ve şakâvet, bahtiyar ve bedbaht olma, cennetlik ve cehennemlik olma insana arız olan iki haldir, bunlar sıfatıdır. Yazılmış ve takdir edilmiş olan da kulun sıfatlarıdır, însana öyle bir hal arız olur ki o hal insandan taat veya masiyetin, sevap veya günahın, iyi veya kötü bir işin zuhur etmesine sebep olur, İnsandan zuhur eden şey eğer hayır ise, ona tevfik, saadet ve ikbal; şer ise ona da hızlan, şakâvet ve idbaT adı verilir. İnsanın sıfatları değişir. Bunda asla şübhe yoktur.
Saadet ve şakâvet = Bahtiyar ve bedbaht olmak;
a) "Ezeldeki ilahî ilimdir, Allah'ın kelimeleridir", diye tefsir edilirse, şüphesiz ki saadet ve şakâvet değişmez. (Zira, *"Allah'ın*

kelimelerinde değişiklik olmaz”, buyrulmuştur. [Yunus, 10/64]).

b) Fakat ismi, levh-i mahfuzda sa'îd ve cennetlik yazılmış olan gakî ve cehennemlik, yazılmış olan sa'îd ve cennetlik olabilir. (Zira, *“Allah dilediğini siler, dilediğini silmeden olduğu gibi bırakır, Ümmü'l-kitab yani levh-i mahfuz onun yanındadır”,* buyrulmuştur, [Rad, 13/393). Durum böyle olmasaydı, şakî sa'îd haline gelebilme imkânına sahib olmasaydı, peygamberler ve onlar vasitasıyle kitaplar göndermeye ihtiyaç kalmazdı. Bu hal peygamberin ve kitapların iptali neticesini doğururdu. Eş'arîlere göre sa'îd şakî, şakî de sa'îd olmaz. Maturidilere göre olur. Fakat bu meselede Maturidîlerle Eş'arîler arasındaki niza ve çekişme lafzîdir, manâ ile ilgili değildir. Maturidîler a) şıkkına göre hüküm vererek sa'îd yani cennetlik ve mesud kişi bazı kere şakî, şakî yani cehennemlik ve bedbaht kişi de bazı kere sa'îd olur, diyorlar. Eş'arîler ise b) şıkkına göre hüküm vererek sa'îd şakî, şakî de saîd olmaz, diye itikad ediyorlar». (İzmirli, Yeni ilra-i kelâm, II. 195, 196).

Aslında Maturidüerle Eş'arîler arasında mevcut olan bütün ihtilafları bu şekilde cem' ve te'üf etmek mümkündür. Bu duruma göre Maturidîlerle Eş'arîler arasındaki ihtilaf manâ ile değil, lafız, ifade, tabir ve sözle ilgilidir. Fakat bu konular üzerinde yazı yazan kelâm alimleri bu nevi ihtilafların mücerred lafızdan ibaret olmadığını, manâ ile de ilgili olduğunu İsrarla savunmuşlardır, Mezheplerarasmdaki farkı büyülterek, aralarında tehlikeli uçurumlar meydana getirmek istidadına ve kabiliyetine sahip olanlar için, ihtilafları manâ ile İlgili görmek, hatta biraz daha ileri giderek bunları itikadın temel konuları ile alakalı ve irtibatlı bulmak kaçınılması zararlı bir fırsat telakki edilmiştir.

Taftazânî'nin de zaman zaman işaret ettiği gibi meselenin esasına inilirse bütün kelâm mezhepleri arasında mevcut olan ihtilafların çoğunun böyle olduğu görülür. Yani ya Iafzî bir ihtilaftır veya Önemli olmayan bir manâ ile ilgili ihtilaftır. Mezhepler arasındaki münasebetleri sürekli olarak gergin bir halde tutmak isteyenler bu basit ihtilafları ekseriya büyüterek okuyucularına takdim etmişlerdir (Bk. İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, II, 195).

Allah'ın kazası ve kaderi

Kadere iman, tevhidin tamamlayıcı unsurlarındandır. Tabiat âleminde meydana gelen şeylerin düzenli bir kanun üzere cereyan ettiğine iman eden zat, bu âlemdeki sıkıntı ve zorluklara, asayiş ve İstirahatın herbirine bir derecede tahammül eder. Kadere iman, insana acz yüzünü göstermez. însanı korkak kılmaz. Kuvvetli bir himmet ve azîm sahibi yapar. Her işte aşk ve neşe ile hareket etmesine saik olur. Kader, Cenab-ı Hakk'ın ezelde yaratıkların sıfatlarını bilmesidir. Onun için Allah'ın zatî sıfatlarından ilim ve irâde sıfatlarına racidir, kadimdir, ezelîdir. Cenab-ı Hakk'ın ezelde her şeyi, kendisinde güzellik, çirkinlik, zararlı ve faydalı olma hallerine dair ne mevcut olacaksa, hangi zaman ve mekânda bulunacaksa, sevap ve günahtan hangisine vesile olacaksa öylece tahdid ve tesbit etmesidir. Eşyayı, irâdesine mutabık olarak takdir etmesidir de denilebilir. Eş'arîyeye göre kader, Cenab-ı Hakk'm eşyayı irâde ettiği şekil üzere icad etmesidir. Yahut ezelî irâdenin, kendilerine has vakitlerde eşyaya taalluk etmesidir. Buna göre kader Allah'ın fiil sıfatlarına racidir, onun için de hadistir.

Kadere imanın iki derecesi vardır:

1. Cenab-ı Hakk, ezelî ilmi ile insanların işlerini, kazanacakları sevap ve günahları, nziklarını, ecellerini ... ve bu nevi bütün hallerini bilir. Allah'ın ilk yarattığı şey kulem olup onunla yaratıkların mukadderatını levh-i mahfuz'a yazmıştır. Levh-i mahfuz Allah'ın bir planı hükmündedir ki, esas itibariyle ve kesin surette hatasızdır, Allah'ın takdiri, onun ilmine tabidir. Allah'ın ilmi de onun malumuna ve bildiklerine tabidir. Cenab-ı Hakk, bir şeyi nasıl olacaksa öyle bilmiştir. O bildiği gibi hükmetmiştir. Allah'ın ilmi müessir değildir. Takdir, her mahlûku güzellik, çirkinlik, faydalı ve zararlı olma hallerinden hangisiyle ilgili olacaksa, hangi zaman ve mekânı ihtiva edecekse, sevap ve günahtan kendisine ne terettüb edecekse öylece tahdid, tayin ve tesbit etmektir.

Aşırı kaderciler (Kaderiye ve Mutezilenin müfridleri) bu birinci dereceyi, ezelî kaderi, ezelî ilmi, ezeldeki alın yazısını inkâr ederler. Kaderiye, ezelî kaderle beraber bunlara iman etmenin imknâsız olduğunu zannederlerdi. Allah'ın emir, nehiy, va'd ve va'idine inandıklarından, “Cenab-ı Hakk emretmeden evvel İtaatkâr ile asi olanı bilmez. Ezelde sevap ve günah takdir için, ilahî ilim bundan

daha evvel bulunmaz”, derlerdi. İddialarına göre olacağı bilen zatın emir vermesi güzel olmuyor, me'murun asi olacağım bilen bir zat bir şeyi ona emr edemiyordu. Fakat bu mezhep çok geçmeden ortadan kaybolmuştu.

2. Cenab-ı Hakk var olan veya yok olan her şeye kadirdir. Hiçbir hareket ve sükûn yoktur ki, ilahî irâde ile olmasın. İnsanların bütün fiilleri Allah Taâlâ'nın halkıyle, iradesiyle, hükmü ile, kaza ve takdiriyledir. Cenâb-i Hakk'ın irâde ve kudreti şümullüdür. Ancak insanların elinden ihtiyar ve irâde alınmış değildir. Saadetin ve şakavetin, bahtiyarlığın ve bedbahtlığın yolunu insan kendi iradesiyle tutar. “Her şey Allah'tandır”, demek, kader, yaratma ve takdir yönünden Allah'a mensubtur, demektir. “Bizdendir”, demek, kesb, kazanma, ihtiyar ve irâde bakımından bize aittir demektir, însanın gerek kasd ve irâde ile ilgisi bulunmayan tabiî fiilleri, gerek kasd ve irâde ile birlikte bulunan ihtiyarî fiillerinin hepsi Allah tarafından yaratılmıştır. Hakk Taâlâ'mn kazası ve kaderiyle vücuda gelir. Çünkü bir şeyi kudret ve irâde ile yaratmak mutlaka o şeyin tafsilat ve teferruatını bilmeye bağlıdır. Bizim, kendi hareket ve sükûnumuz hakkında şuurumuz yoktur. Bizde hem kudret vardır, hem irâde vardır.

Birinci olarak kudretimiz tesirlidir, fakat yaratıcı değildir. Halik ancak Allah'tır. Bize kudret-i külliye, yani imkân dahilinde bulunan fiillerin husul ve vücudunda tesirli olmak özelliğine sahib bulunan bir kudret vardır.

ikinci olarak bizde irâde de vardır. Külli irâde yani mümkün olan tüm fiil veya terkten, yapılan veya yapılmayan işlerden birini tercih, etmek Özelliğine sahib bulunan irâde Allah tarafından ihsan edilmiştir. Cüz'î irâde yani külli irâdenin Özel ve belli tarafından, fiile yöneltilmesinden ve sarfedilerek kullanılmasından, “azm-ı musamma”dan (kesin ve geri dönülmez karardan) ibaret olan irâde bizdendir. Bu irâde bir emr-i itibarî (itibarî bir şey) dir. İlahî irâde, insanın cüz'î irâdesine tabidir. Başka bir deyişle, insanın irâdesi Hakk'ın irâdesine (Allah'ın meşiyetinin ortaya çıkarak bir şeyi yaratmasına) vesile ve sebeptir. İnsan fiilinin dört mertebesi vardır:

1. Küllî irâde,

2. Sebep ve âletlerin (yani organların ve diğer şartların) selameti, yerli yerinde bulunmaları. Mükellefiyet buna bağlıdır.
3. İrâde-i cüz'iye,
4. îstitâ'atın fiille beraber yaratılmasıdır. İnsan kuvveti ve kudreti iki manâda kullanılır:
1. Değişik fiillerin (var olmalarının sebebi mebdei ve) prensibi olan mücerred kuvvettir. Bu kuvvetin iki zıdda nisbeti eşittir. Fiilden evvel olan kuvvet (istitâ'at kable'l-fiil) budur.
2. Te'sirli olması için gerekli bütün şartları kendisinde toplayan kuvvettir.Bu kudret iki zıdda taalluk etmez. Fiille birlikte bulunan kudret (istitâ'at maa'l-fiil) budur. İstitâ'at bu manâda kullanıldığı için fiille beraber bulunur. (Daha evvel var olmaz).
İnsan, gücünün yetmediği bir şeyi yapmakla memur ve mükellef olmaz. Haddizatında mümkün iken, sırf "vukua gelmeyecek" diye Hakk Taâla'nın ilim ve İrâdesinin taalluk etmesiyle "imkânsız" hükmüne giren şeyle teklif caiz ve vakidir. Ebu Cehl'in mümin olmakla mükellef olması gibi.
Bu konuda değişik izah şekilleri vardır. Eş'arîlere göre insanın kudreti fiilen müessir değildir. İnsan kudreti, bir fiili meydana getireceği, bu fiile yaklaştığı vakit, daha evvel ilahî kuvvet bu fiile yönelerek onu yaratır. İnsan kudreti bir iş yapmada bilfiil değil, bilkuvve tesir eder. Vücuda gelen fiilin günah veya sevap vasfını taşımasına sebep olur ki, bu rnukarenete ve yaklaşma haline "kesb" (kazanma) derler. Eg'arî'nin kesbi pek dakiktir. Çünkü kudretin yalnız yakın olma halinden başka tesiri olmazsa, âciz ile kadir arasında ne fark kalır? Bakillânî'ye göre insan kudreti fiilin vasfında, bir işin sevap veya günah olma niteliğine sahip olmasında tesirli olur. Nesefi'ye göre insan kudreti tesirlidir. Allah insan kudreti için tesir yaratır. Cüz'î irâde itibarî bir şey olduğu için mahlûk değildir. Kudret fiilde müessirdir. Ebu Mealî ile Ebu İshak îsferâinî'nin açıklamaları daha başkadır. İslâm filozoflarına göre fiilde Allah'ın kudreti tesirlidir. Ancak şart veya âlet olması itibariyle insan kudretine bağlıdır. Kadere iman farzdır. Fakat (mesuliyetten ve mükellefiyetten kurtulmak için) "kaderi delil getirmek", caiz değildir. Kaderle ihticac edilemez. Meselâ günah işledikten sonra "kaderim böyle imiş" demek caiz olmadığı gibi, kadere itimad ederek

sebeplere tevessül etmeyi ve tedbir almayı terk etmek de caiz değildir. Zira mukadderat mechulu-muzdur.
Cebriye ile mutedil Kaderiye bu ikinci dereceye muhaliftir.
1. Cebriyeye göre insanın kesinlikle fiili, kudreti, kasdı, ihtiyarı ve irâdesi yoktur. İnsandan meydana gelen hareketler, cansız maddelerin hareketleri gibidir.
“Üzerinde kader hükmünü icra ederse insan için çare bulunur mu? Bu durumda o biçare ne yapabilir ki? Önce elini arkaya bağlayarak denize atıyor, sonra da 'sakın ıslanma ha!' diyor. Bu hiç olur bir şey midir?”.
Halbuki insanların fiilleri ızdirarî ve mecburî olsa mükellefiyet bâtıl olur. Emir, nehiy, va!d ve va'id abes hale gelir. Hayır, şer, sevap, günah, mükâfat ve ceza manâsını kaybeder.
Cebriye, “Maddî ve oluşumlar âleminde şer diye bir şey yoktur”, diyecek kadar işi ileri götürmüştür. Çünkü fail (ilahî) irâdeye itaat halindedir, murada muvafık hareket etme durumundadır. Takdir edilen şey güzeldir, vaki olan geyler kadere tabidir. Bu durumda emirle nehiy arasında fark kalmaz.
Cebriye yolunda bulunan mutasavvıflar da: “Ârif-i billah olan, güzeli güzel olarak, çirkini çirkin olarak görmeyendir” (katında güzel ile çirkin, iyi İle kötü eşit olandır), demiştir. Çünkü irfan ve marifet sahibi umumi olan Rubûbiyeti ve şıumullü olan Kayyumiyetİ müşahede etmektedir.
“İşimi, onu yaratana havale ettim. Güneş ne zaman tutulacak, diye sormadım, Ölümden kurtulan nice kara cahiller var! Öbür yandan nice filozoflar var ki alelacele ölüp gittiler!”.
2. Kaderiyyeye göre Cenab-ı Hakk insan fiilini vukuundan evvel bilir. Fakat emr ettiğini irâde eder. İnsan fiili, insan kuvvetinin dahilindedir. Bu mezhep tamamiyle nasların zahirine muhaliftir zira âyette: “Sizi de amellerinizi de Allah yaratır”, buyrulmuştur. Kaderiyeye göre kaza ve kader red ve inkâr edildiği için isteyen kendini hidâyete ulaştırır, isteyen de kendini dalâlete sevkeder. Dileyen kendini hayra muvaffak kılar, dileyen kendiru şerre duçar eder. Hidayet ve dalâlet, hayır ve şer bütünüyle insanın irâdesine bağlıdır. (Herkes kendi kaderini bizzat kendisi tesbit eder, alın

yazısını kendi eliyle yazar); Böylece, Allah'ın mülkünde, onun dilemediği şeyler vukua gelir.
Kaderiye şeriata hürmet eder, tazimde bulunur, kaderi ise tekzib eder. Cebriye ise tam aksine kadere tazim eder, şeriati ise ihmal eder. Evzaî'nin beyanına göre cebrin Kuran ve hadiste bir dayanağı yoktur. Fakat kaza ve kaderin Kur'an ve hadiste var olduğu bilinmektedir. Kaderiye kaderi reddederek, bu işe "adalet" adını vermiştir. Allah'ın halk, ve emri konusunda sebepleri ve hikmetleri inkâr eden Cehmiye ve Eg'ariye kaderin üçündü derecesini reddetmiş sayılabilir. Şirk konusu sebebiyle bazıları kesbi de kaldırıyor. Halbuki kesbe itikad şirk değildir. Şirk, Allah Taâlâ'dan maadasının Allah'ın bahşettiği zahiri sebeplerin üstünde bir tesiri olduğuna, mahlûkun kudretinin haricinde olan bir şey üzerine sultası bulunduğuna itikad etmektir. İnsanın kudretiyle ilgili bulunmayan hususlarda, Allah'tan başkasından yardım istemek de şirktir. Meselâ savaşta askerî kuvvetlerden, hastalıkta Cenab-ı Hakk'in bize ihsan ettiği ilaçlardan, dünya ve ahiret saadeti hususunda ilahî şeriatın tayin ettiği yol ve usûllerden, hariçte kalan vasıta ve sebeplerden meded ummak da şirktir. İşte şeriat bu şirki kaldırıyor. İnsan gücünün üstünde olan hususlarda bir tek Allah'tan başka hiç bir şey. bulundurmuyor, bütün bu hususları bir tek Allah'a veriyor. Şeriatın bu hususta ortaya koyduğu ve karar altına aldığı şu iki esas, saadetin iki temel unsuru ve beşerî fiillerin de değrlendirilmesinin ölçüsüdür:
1. İnsan irâdesi ve kudretiyle saadete vesile olan şeyleri kesb eder.
2. İlahî kudret bütün kâinatın (oluşumların) merciidir; insan ile insanın irâde ettiği şeyi icra etmesinin arasına girer. İnsanın zatına ait kesbi ile ulaşamadığı hususlarda ona yardımcı olur. İmdad, Allah'tan maadası tarafından mümkün değildir.
Şeriat işte bu iki esası zihinlere ve gönüllere yerleştirmek için gelmiştir. Amelî ve işi tamamlamaya muvaffakiyet hususunda Hâlik'indan başkasından yardım istemeyi haram kılmıştır. Bu meselede daha derin ve anlaşılması güç (ve gamız) noktalara dalmak imanın icaplarından değildir. Yüce Allah'ın esrarı karşısında hayretinden donup kalan aklın, konunun künhünü bilmek istemesi, esrardan perdeyi kaldırma hususunda Özel bir temayül göstermesinden ileri

gelmektedir, Tevekkül, sebepleri ve tedbiri terk etmek, tenbelliği tercih etmek değildir. “Azmettiğin zaman Allah'a dayan”, esasiyle ifade edilen bir haldir. “Deveni bağla”, “tarlanı sür” ve “tohumunu ek” de öyle tevekkül et. “Çalışmanın semere ve fayda verdiğini bil”, ona göre “sebeplere sımsıkı sarıl”, “çalışma ve çabalamanın sonucunu da Allah'ın lütfunun eseri bil”.

Kaza

Kaza, zeval kabul etmeyen, hiç bir eksiği bulunmamakla beraber en sağlam ve en mükemmel bir fiüden ibarettir. Buna icad da denir. Fiil sıfatına yani tekvine racidir, kadîmdir. Eş'ariyeye göre, kaza Allah'ın eşyayı, sonradan nasıl olacaksa ezelde öylece irâde etmesidir ki, zat sıfatına racidir, kadimdir. (Kaza Maturidilere göre tekvin, Eş'arüere göre irâde sıfatına racidir, bu sıfatların ortaya çıkış şekilleridir). Maluridîlerin cumhuruna göre “kader ve kaza”, Eş'arilerin cumhuruna göre “kaza ve kader” denir. Kaza ile kaderden herbirinin diğerini icab ettirmesi üzerinde ittifak edilen birşey ise, de hangisinin temel ve esas olduğu ihtilaf konusudur. Maturidî mezhebi kader ve kazanın lûgattaki manâlarına münasibdir. Sıhah'ın beyanına göre kaza “fiil maa'l-ittifakdır” (duruma uygun harekettir) bunun için kazaya rıza farzdır. Muhakkiklerden bazılarına göre kader ile kaza hükmün iki şubesidir. İcmali ve özet hükme kader, tafsili ve genişletilmiş hükme kaza denir.

Kader, hükümet dairesindeki icmal defteri, kaza onun tevzi ve taksimi mesabesindedir. Kader hükmüne muvafık olarak takdir, miktarını ihata ve tahdid etmektir. Kaza^. hükmüne uygun olarak işlemektir (plan ve program yapmak kader, bunu uygulamaya koymak kazadır). Umumî işe ve ilk tedbire hüküm denir. Kader külli sebeplere külli esaslar konulmasıdır. Kaza' külli sebeplerin mukadder hareketleriyle mahdud ve muayyen neticelere yöneltilmesidir.

Filozoflara göre inayet Allah Taâlâ'nın ilminin, maslahata en uygun ve nizama en münasip olacak şekilde eşyaya taalluk etmesidir. Kaza ile Allah'ın ilminin varlıklara toptan taalluk etmesidir. Nasır Tusî'ye göre, bütün varlıkların aklî âlemde toplu olarak ve toptan mevcud olmasına kaza, bunların tek tek maddi âlemde ortaya çıkmasına kader denir. Diğer bir tabirle kaza mevcudatın . mücmel olarak en güzel nizam ve en mükemmel intizam üzere feyezan etmesinin (ilk

varlıktan taşıp gelmesinin) prensibidir. Yahut varlığın en güzel ve en mükemmel şekilde olması için nasıl olmak îayiksa öyle bilmektir. Kader, varlıkların kazada kararlaştırıldığı şekilde sebepleriyle birlikte dış âleme çıkmasıdır. (Ezeldeki alın yazısına kaza, bunun dünyada tecellî etmesine kader ve kısmet denir). Bazılarına göre icmali ilme kaza, tafsilî ilme kader denir. Varlıkların aklî âlemde bulunması ibda' yoluyladır.

Sûfîlerin bu konuda tuttukları mezhep Eş'arîlerin mezhebine uygundur. Çünkü Feyz-i akdese kaza, feyz-i mukaddese kader derler. Feyz-i akdes ile âlem-i ezeldeki a'yân-ı sabite, (mahiyetler), a'yân-i sabitenin aslî istidadları hasıl olur. Feyz-i mukaddesle, bahiskonusu a'yânı sabite hâriçte, dış âlemde levazimi ve levahiki, yani nitelikleri ve eklentileriyle hasıl olur. Allah'ın zatı, zâti ilahiye olması itibariyle tam olarak istiğna halinde olduğu için hiç bir şeye taalluk etmez. Fakat Allah'ın isimleri böyle değildir. Allah'ın kendisi için seçtiği ilâhî isimler, Hayy gibi ilahî bir isim hiç bir şeye taalluk etmez. Fakat diğerleri eşyaya taalluk eder.

Mutasavvıflardan bir grup kaza ve kaderin var olduğunu kabul ederek, “kaderi müşahade eden kimseden emir ve nehiy, dinî mükellefiyetler sakıt olur”, demişlerdir. Onlara göre dinî mükellefiyetler mahcûbîne (kendileriyle hakikat arasında hicab ve perde bulunan şahıslara), yani kevnî hakikatları müşahade etmeyen kimselere mahsustur. *“Yakîn gelinceye kadar Rabbına ibadet et”* (Hıcr, 99) âyetindeki yakîni, “Hakikati idrâk etmek, gerçeği kavramak” şeklinde anlıyorlar. Bu durum dinden çıkışı gerektirir. Âyetteki yakın, ölüm demektir. Akıl sahibi herkes ölünceye kadar dinî hükümlere riayet etmekle mükelleftir. Dinî teklifler ne şuhûd ile ne de diğer hususlarla asla ortadan kalkmaz. Cüneyd, dinî tekliflerin düşeceğine itikad eden mutasavvıfların halini zina ve hırsızlık yapmaktan daha kötü görmüştü. Yalnız bazıları şu yolda açıklamalar yapıyorlar: Arif Hakk'ı müşahede ederse, sevk ile meczûb olur da rusûm (ve zahirî ibadetler) ile meşgul olmaz. îfakat zamanına kadar zâhir-i rusûm ve ibadetler sakıt olur. Fakat İfakat zamanında, ölünceye kadar ibadet farzdır.

İlmî kemâlin gayesi marifetullah, Allah'ı tanımak, irâdedeki kemâlin gayesi Allah'a muhabbet ve O'na ibadettir.

Hayır ve ser

Çözümü zor meselelerden biri de hayır ve şer konusudur. Âlemde hayır da var, şer de var. Hayrın Allah'a nisbetinde şek ve şübhe edilmemektedir. Fakat şerrin Allah'a izafe ve isnad edilmesinde tereddüt edilmiştir. Halbuki bunda da tereddüde mahal yoktur. Âlemlerin yaratıcısı olan Hakk Taâlâ hayırı ve şerri hem irâde eder, hem de yaratır. Bütün âlemler onun kabza-ı kudretinde olduğu için kâinatta ondan başka mutasarrıf, mâlik ve kadir yoktur. Sadece şer-re Allah'ın rızası taalluk etmez, o kadar.

Mutezileye göre Cenab-ı Hakk hayrı irâde eder ve yaratırsa da şerri irâde etmez ve yaratmaz. Bundan dolayı Mutezile âlimi Abdülcebbar: «Allah'ı kötülük ve şer yapmaktan tenzih ederim», deyince Eş'arî plan tsferâinî, “Mülkünde dilediğinden başka bir şey olmayan Allah'ı tenzih ederim”, diye ona cevap vermişti.

Ser işlemek, ger kazanmak ve şerle muttasıf olmak çirkindir. Fakat şerri yaratmak böyle değildir. Meselâ çirkin bir adamı, mahir ve usta bir ressam, sanatın bütün inceliklerine riayet ederek tasvir ederse, o zatı takdir etmek, sanatına duyduğumuz hayranlığı dile getirmek için, “ne güzel resim yapmış!” deriz. Bu durumda resmi yapılan şeyin çirkin olması, resmin de çirkin olmasını ve güzel olmamasını gerektirmez. Bununla beraber Cenab-ı Hakk mutlak manâda hakimdir, hikmet sahibidir. Elbette şerri yaratmasında bir takım gizli hikmetler vardır. Her nekadar bu nevi gizli hikmetlerin künhünü ve mahiyetini tam olarak kavramak mümkün olmasa da, ilahî kudret ile varlık sahasına gelen kevnî ve maddî hadise bize göre açık olmasa da, yine de bu nevi şeylerin bir faydalı yönü vardır. Bazı fertlere zararlı görünen hadiselerin içinde genel fayda dercedilmiş olabilir. Bunu nasıl inkâr edebiliriz? Bu halde bir takım fiil ve hallerin şer olması bize nisbet-ledir. Biz kendi irâdemizle o şerri kesb ederiz. Allah Taâlâ o şerri bizim irâdemize göre vücuda getirir. Onun için “abd kâsib, Allah Hâlık'tır” (insan kazanır, Allah da yaratır). Ancak Allah'ın hayra rızası vardır, şerre rızâsı yoktur. Hayrı irâde ye tercih edenler mükâfat, şerri irâde ve tercih edenler ceza görürler.

Cenab-ı Hakk hayrı ilk kasdla, gaye ve nihayet olan kasdla; şerri de ikinci kasdla, vesile ve mebde olan kasdla kasdeder. Yani hayır biz-

zat, şer ona tabi olarak kasd ve irâde edilmiştir. (Asi olan hayırdır, bizatihi maksud ve murad olan da hayırdır, sırf hayrın ne olduğu anlaşılsın diye ikinci ve ara maksat olarak şer İrâde edilmiştir). Hayır küllî, ger cüzidir. Hayır Allah'ın kazasında esas ve zatı itibariyle dahildir. Şer ise ona tabi olarak ve arızî bir şekilde dâhildir. Hayır sıfat ve fiilde, şer ise mef'ulde ve yapılandadır, fiilde ve işde değildir. Sıfatın hepsi kemâl, fiillerin hepsi hayırdır. Fakat mef'ulde ve yapılanda hayır da vardır, şer de. Kâinattaki zararlı haşereler ve muzır hayvanlar, kötü fiiller üzerine arzu edilen güzel hayırlar tertib edilip bina kılındığı için yaratılmşıtır. Bu şekilde hayrı gerektirmeyen rnü-cerred ve saf bir şer yaratılmamıştır. Az şer çok hayra nisbetle göze görünmez, yok hükmündedir. Az şer terk edilse, çok hayır da terk edileceğinden, çok hayrı elde etmek için onun zımnında az şer de maksûd olur.

Yaratıklar ve varlıklar alemindeki mümkün hususlar beştir: 1. Hâlis hayır, 2. Üstün hayır, 3. Şerre eşit olan hayır, 4. Hâlis v-?r, 5. üstün (Râcih) şer. Allah'ın hikmeti ancak kendisinde cüzî şer bulunan hayrı râcihin yani hayır ciheti şer cihetine galib ve üstün olan hayrın varlığını gerektirir. Kendisinde hiç bir şekilde hayır bulunmayan hâlis şerrin, cüzî hayır bulunan şerr-i râcihin, hayra musavî olan şerrin varlığı, bu nitelikteki bir şeyin mevcudiyeti Allah'ın ideal olan hikmetine aykırıdır; Artık kâinatta hiç bir cüzî şer yoktur ki külli hayrı ihtiva etmesin. îşte bunun için âyette «Hayır senin elindedir, ya Rab», denilmiştir. Yoksa *"Allah, her şeye kadirdir"* mealindeki âyet gereğince şer de Allah'ın elindedir. Şerrin tümü yokluğa, yokluk da hayra râcidir. Yokluğa vesile olan sebepler sırf bu bakımdan serdir. Sırf var olması cihetinden bu vesileler şer değildir. Hakim-i rnüteâl her ne yaratmışsa, onun vücudu 'ademinden evlâ', varlığı yokluğundan daha İyidir. Yaratılıştaki temel hikmet budur. Nefsin icad olunmasında bir şer varsa da, bu şerri icad etmek, külli hayra nisbetle cüzîdir. Nefsin varlığı yokluğundan hayırlıdır. Eğer nefs böyle yaratılmamış olsaydı, ona terettüp eden büyük hikmetlerin ve maslahatların elden kaçması lazım gelirdi. Bu ise eksiklik olacaktı. Bakara suresinin 30. âyetine göre yeryüzünü ifsad eden ve orada kan döken insanın yaratılışmdaki hikmeti melekler bile bilmediklerinden insanda bir şer görmüşlerdi. Hâkim-i müteal ona

bağlı olan hayrı bildiği, için meleklere: “Ben sizin bilmediğinizi biliyorum”, buyurmuştu. Şerli nefslerin mevcudiyeti, var olmaları itibariyle hayırdır. Ona şer, hayır maddesinin kesilmesiyle arız olmuştur: İcad ve imdad (ilahî inayet) hayırdır, şer değildir. Hayırda icad ve imdad vardır. Serde icad varsa da imdad yoktur icad hayırdır. Şer, imdadın olmayışından ileri gelmiştir.

Cenab-ı Hakk farklı varlıkların hepsini icad etmişse de, hepsine imdad etmemiştir. İmdadı terk ettiği varlıklar serdir. Hikmet-i subhaniye hangi şeyin icad ve imdadını icab ettirmişse, o şeyi icad ve imdad etmiş, icadı gerektirmiş, fakat imdadı" gerektirmemişse icad etmiş, ama imdadı terk eylemiştir. Şerrin hepsi zulümdür. Meselâ yerini bulan ceza, sırf tatbik edildiği yere göre serdir. Çünkü o yere elem vermiştir. Pakat failine ve tatbikçisine nisbetle hayırdır. Zira cezayı yerine koymuştur.

Yaratıklar âleminde görülmekte olan serlere bir takım hayırlar ve göz kamaştırıcı alâmetler terettüp eder. Meselâ şirk ve küfre birtakım göz alıcı hikmetler ve aşikâr deliller terettüp eder. Şayet küfür ve şirk olmasaydı bu âyetler, deliller, hikmetler ve maslahatlar ortaya çıkmazdı. Küfür ve şirkin fiilî varlığı olmasaydı, Allah kelimesi nasıl yüce olurdu? Nuh kavminin küfrü olmasaydı Tufan gibi bir âyet ve mucize zuhura gelir miydi? Âd kavminin küfrü olmasaydı, Rıh-i akim (fırtına, tayfun) zuhura gelir miydi? Firavn küfrü olmasa, şimdiye kadar söylenegelen mucizeler zuhur etmezdi. Onları yerle bir eden ve bu nevi ilahî mucizelerle helak olan kavimler, bir delile dayanılarak mahvedilir, hayat bulan bir millet de bir delile istinaden hayat bulur ve dirilir (Bk. Enfâl, 8/42).

İşte bununla Allah'ın fazlı, vaadi ve hikmeti zahir olur. Peygamberlerin doğruluğu tecellî eder. Cenab-ı Hakk'ın o kavimleri helak etmesi, Resullerin doğru söylediklerinin en açık ve en büyük delilidir. Bedir savaşında Kureyş müşriklerinin o şevketi ve sayı üstünlüğü olmasaydı hidayet, hayır ... ilh gibi ona bağlı büyük mucizeler hasıl olmazdı. O olmasaydı bu da olmazdı.

Bir kere düşünün: Mekke'den hicret mefsedeli nerede? Mekke'nin fethi münasebetiyle gâlib ve muzaffer olarak Mekke'ye girmek maslahatı nerede? Bu maslahata nazaran o mefsedet göze bile görünmez. Keenlem yekûn hükmündedir. Allah Taâlâ'mn

düşmanlarına verdiği belâlar, dostlarına yaptığı insanlardaki hikmetler ve maslahatlar da pek çoktur. Allah Taâlâ, Hz. Musa'yı ve O'na tabi olanları düşmanlarının şerrinden kurtardı, düşmanlarını onların gözleri önünde mahvetti. Bu mucize karşısında Ailah'a karşı öyle zikir, Öyle şükür, öyle
mahabbet, öyle ta'zim ve iclâl hasıl oluyor ki. bu maslahatların tıraşında erkek çocukları öldürmek ve kadınları sağ bırakmak gibi mefsedetler yok olup gidiyor. Hz. Musa'nın kavmi, Firavn'a kul ve köle olma zilletinden kurtuluyor, nimetlere nail oluyor. Çocukların boğazlanması esnasında tattıkları elem, Firavn ve avanesine kul ve köle olma zilletinden meydana gelen elemden çok daha hafif oluyor. Kula kul olma elemi ne kadar şiddetli ve acı bir elemdir! Bu hadisedeki maslahat gâlib, mefsedet mağlubdur, hiç hükmündedir. Eğer bu sebepler muattal bırakılsa, hikmet ve mucizeler de muattal olurdu. Fakat insan çok zâlim, pek câhildir. Rabbına, azametine, celâhna, hikmetine, ilahî sanattaki mükemmelliğe karşı insan çok cahildir! Buradaki cüz'î mefsedetler ve serler tamamiyle sıcaklık ve soğukluktaki, yağmur ve kardaki cüzî mefsedet ve kötülükler gibidir ki, ihtiva ettiği çok miktardaki maslahat ve menfaata nazaran önemsizdir, yok gibidir. Nitekim yağmurun, karın yağmasında, rüzgârın esmesinde, güneşin doğmasında, hayvanların ve bitkilerin yaratılmasında görülen şer, hayra nisbetle yok gibidir.
Evet yağmur yağmakla ovalar harab olur, yollar bozulur... *"Eğer yağmurda sizin için bir eza var ise..."* (Nisa, 4/102). Güneşin doğmasında. seferde ve hazarda olan için ne elem vardır! Soğuklukta ve sıcaklıkta ne kadar izdırab mevcuttur! "însan yaz gelince kışı ister, kış gelince o isteğini inkâr eder, kişi hiç bir halinden memnun değildir, Allah kahretsin, bu insan ne kadar da çok nankördür".
Dünyadaki lezzetlerin en büyükleri yeme, içme, giyinme, cinsi- arzuları tatmin etme, baş olma arzusudur. Dünyadaki insanların maruz kaldıkları elemlerin çoğu, belki tümü buradan hasıl olur. Elemler ıztıraplar ve sıkıntılar olmasaydı; cesaret, zühd, iffet, hilm, mürüvvet, sabır ve ihsan gibi insanlara mahsus kemâl halleri gerçekleşir miydi? Elemler, kendinden daha büyük ve daha devamlı olan hazlara sebep olduğundan, akıl ona tahammül edilmesine

hükmeder. Ekseriya acılar sıhhata sebep olur. Elem olmasa sıhhat elden gider. Gönüllerin ve ruhların sıhhati bedenlerin elem çekmesine ve sıkıntı içinde olmasına bağlıdır (oruçta olduğu gibi, perhiz de böyledir). Hastalıklarda nice faydalar vardır! Hoşa gitmeyen şeyler bazan hoşa giden şeylere Öylesine vesile ve sebep olur ki, öyle bir vesile ve sebep bulunmaz! Cenab-ı Hakk en büyük lezzet ve hazları sıkıntılarla örtmüştür. Sıkıntıları en büyük hazlara ulaşmak için köprü yapmıştır. Ayrıca en büyük elemleri şehvet, arzu ve hazla kaplamıştır. Şehvet, arzu ve hazları en büyük eleme ulaşmak iğin bir köprü kılmıştır. Bilge kişiler "nimete nimet ile nail olunmaz, rahata rahat ile ulaşılmaz", demişlerdir. Hastalığın, elemi ve sıkıntısı nimet sebebi olduğu için nimetten sayılır. *"Cennetin berisinde sıkıntılar, cehennemin berisinde hazlar vardır"* (Hadis).

Bütün bu mefsedetler, elemler ve zararlar, o maslahatlar, hazlar ve faydalarla örtülmüştür, bunlara nazaran onlar yok hükmündedir. Eğer bu mefsedet ve elemler yok edilse, bunun yok olmasiyle bu elemden daha büyük maslahat, lezzet ve hayırlar da yok olmuş olurdu. Fazla önemi olmayan menfi hususlar yok olsa, çok mühim olan müsbet unsurlar da onlarla birlikte yok olup giderdi,

Cenab-ı Hakk zıdlan zıdlardan, diri olanı ölü olandan, ölü olanı diri olandan, yaşı kurudan, kuruyu yaşdan çıkarır. Hazları elemlerden, elemleri hazlardan meydana getirir. En büyük hazlar elemlerin semeresi ve neticesi, en büyük elem de hazlann semeresi ve neticesidir. Haz, neşe, hayır, nimet, afiyet, rahmet, maslahat bu ibtila ve imtihan âleminde sıkıntı, musibet ve dertle doludur. Hayır ve nimet zıdlarından, kolaylık da zorlukdan daha çoktur. *"Şüphe yok ki, bir zorluğun yanında iki kolaylık vardır"* (İnşirah, 94/5). Allah'ın rahmeti gazabını, affı cezasını geçmiş ve geride bırakmıştır. (Hadis) mükellef olmayan hayvanların maruz kaldıkları elem ve sıkıntılara gelince, bu sıkıntı ve elemler maslahat ve menfaata nisbetle göze görünmez durumdadır, hiç hükmündedir. Hayvanların nail oldukları iyi ve faydalı şeyler, duçar oldukları kötü ve zararlı şeylerden pek çoktur. Hayvanlarda görülen elem, o elemden daha fazla bir afiyet; kuvvetine, sıhhatına ve kemâline hazırlık veyahut o eleme hiç bir şekilde nisbet edilmeyen ve mukayese kabul etmeyen bir karşılık vardır. Eğer insan ve hayvan bu maddî âlemde acıkmasa, susamasa,

acı duymasa, bu dünya ebedî âlem, öbür dünya olurdu. Mutlak manâda kâmil bir lezzet yeri olurdu. Halbuki Haİlak-ı cihan bu kevn ve fesad âlemini böyle kılmadı. Aksine elemini haz ile, neşesini hüzünle, sevincini dertle, ferahlamasını gamla, sıhhatini hastalıkla beraber kıldı. Elemler ruh ve bedenler için deva olunca, hayvanlar için bir kemâl olur. Allah Taâlâ insanı diriltmek için öldürür. İnsan ve canlıları, kemâl mertebelerinde, son kemâle kadar bir tavırdan diğer bir tavra intikal ettirerek sebepleriyle sevkeder. Onun kemâli bu sebeplere bağlı olur. Dünyadaki elemlerin hepsi, âhiretteki nazlara nazaran bir zerrenin bir dağa nisbetinden daha küçüktür. Âhiretteki elemlere nisbetle dünyadaki hazlar da böyledir. Cenab-ı Hakk elem ve hazları abes olsun diye yaratmamıştır. Elem ve sıkıntı ya ihsan, rahmet, adi ve hikmettir veya ondan sonra hâsıl olacak bir hayrı ıslah ve onu hazırlamaktır, veyahut da daha zor bir elemi def içindir. Elem bizzat nimet ve hazzın levazımı ve ayrılmaz bir parçası olduğu İçin ondan meydana gelmiştir. Veyahut ihsan, adi ve fazlın levazımından olduğu için elem hayır olmuştur. Eğer bu hayır yok edilecek olsa, onun yok edilmesinden, bu elemlerin zararından daha büyük bir hayır da imha edilmiş olur.

Velhasıl, şer, ne zatında, ne sıftalarında, ne isimlerinde, ve ne de fiillerinde Cenab-ı Hakk'a nisbet edilemez. Allah'ın zatı mutlak kemâl, onun sıfatları da mutlak kemâldir. Allah'ın bütün isimleri, isimlerin en güzeli (esma-i hüsna), fiilleri tümüyle hayır, merhamet, adalet ve hikmettir. Onda şer namına bir şey yoktur. Şer yaratılanda ve yapılandadır. Bunlar da Allah'ın zatından ayrıdır. Çünkü onun fiili mef'ulunden ayrıdır. Fiilleri tamamiyle iyidir, fakat mef'ul ve mahlûkda hayır da vardır şer de. Şer mahlûk ve ayrı olursa, Cenab-ı Hakk ile kaim olmazsa Hakk Talââ'ya da nisbet edilmez. Cenab-ı Hakk insan nefsini irâde ve ihtiyar ile hareket edecek şekilde yaratmıştır. İnsanî nefs, kendi kemâlini elde etmek için hareket eder. Nefsin bu hareketinden hayır da şer de meydana gelir. Nefste doğuştan var olan hareket, onun zatının gereğidir. İnsan nefsi ancak bu gibi levazım ve nitelikler ile insanî nefs olur. “Nefsler neden sürekli olarak hareket eder halde yaratılmıştır”, denemez. Çünkü bu söz aynen “nefs niçin nefs olmuştur”, “ateş niçin ateş olmuştur”, demektir. Nefs böyle, ateş öyle olmasaydı nefs nefs olmaz, ateş ateş

olmazdı. Nefsin böyle yaratılmış olması Allah'ın kemâl ve ikramının eseridir. Kendisinden hayır da şer de zuhur eden insan acaba tabiatı itibariyle hayırlı ve iyi midir, yoksa şerli ve kötü müdür? Yaratılışı gereği hayrı mı şerri mi işler? Doğuştan bunların hangisine daha fazla meyleder? Bu noktada âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda daha doğru görünen fikir şudur: *"İnsanın kesbi lehine, iktisabı aleyhinedir"* (Bakara, 2/268), âyetine göre hayır, kesb, şer iktisab edilmiş şeydir. Vahidî'den naklen, "Kesb ile iktisab arasında bir fark yoktur", deniliyorsa da, bazı araştırıcılara göre ikisi arasında fark vardır. "Amel" ile ti'timâl" arasında nasıl fark varsa, kesb ile iktisab arasında da öylece fark vardır. Amel işlemek, i'timâl zoraki işlemektir. Kesb kazanmak, iktisab külfetle ve kendini zorlayarak kazanmaktır. Bu farka göre insan hayrı tabiî olarak, şerri gayr-ı tabiî olarak işler. Hayra içinden gelerek, şerre göreneklere bakarak meyleder. Yetişme tarzının, terbiyenin ve çevrenin insan üzerinde pek çok tesiri vardır. İnsan, hayat kavgaları arasında, insanoğlunun sırf menfaat hırsına dayanan galibiyet kurma mücadeleleri arasında yetişir. Böylece şerre meyleder. Bilhassa karakteri bozuk olan kavimler arasında yetişirse, şerre meyli daha çok olur. Bunlardan uzaklaşırsa insan hayra meyleder. Esas fıtrata dönerse, sadece hayır işler. Şer, yaratılışın kendisinde bulunmayan bir takım arızî sebeplerden dolayı ortaya çıkar. Onun için hayır umumî bir esas, şer ise terk edilebilir bir arazdır. Hayır zatî, şer izafîdir.

İnsanın yalan söylemesi tabiî değildir, çocuk doğruluk üzere yetişir. Yalanı halktan işitir, çevresinden öğrenir. Çocuk görür ki, bir şeyi tasvir ederken yalanda mübalağa eden kimsenin sözü halka hoş gelir. O da halka hoş görünmek için yalana meyleder. Şerri halk sevmez, sahibinden nefret eder. Bir kimseye yalancı veya fahişe denilse, o kimse bundan asla hoşlanmaz. Kendisinin hakarete duçar olduğunu fark eder.

İnsan herhangi bir şerri iktisab edince, içinde bir burukluk hisseder, âdeta vicdanının derinliklerinden kopup gelen bir sesin, kendisine "sakın bunu yapma!", dediğini duyar. İnsanın vicdanındaki hatif ses, öyle bir ilahî ışıktır ki, asla sönmez. Sahibini kınar, hesaba çeker. Kötülük işleyenler vicdan azabı içinde kıvranır dururlar. Fakat nadiren böyle olmayabilir. Nadiren de olsa insanın şerle ülfet ettiği

vakidir. Hatta şer bir kimsenin tabiatı ve huyu haline gelirse, şerre teşebbüs esnasında, veya şerri irtikâb veyahut da şerri yaptıktan sonra içinde bir çirkinlik ve rahatsızlık duymaz. İşte böyle kişilere şerli İnsan, denir.

İnsanın Allah'a ibadete meyletmesi tabiidir. Çünkü nimeti verene teşekkür etmek insanın tabiatında mevcuttur. Bunun eseri herkeste görülür. Nimeti verene teşekkür etmenin en az derecesi ona karşı tabii olarak güleryüz göstermek ve neşe ile karşılamaktır.İnsan hayır işlemek için kendini zorlamaya ihtiyaç duymaz. Bilir ki, herkes ihsan -ve ikramda bulunan şahsa- güleryüz gösteriyor, ondan hoşnud ve memnun oluyor.

İnsana en çok zarar veren şey, başkasının haline bakmasıdır. Bunun için biz ahlâk yönünden madun ve ast olanlara bakmakla memuruz. Maduna bakan kimse kendisine verilen şeye razı olur. Şer kaynağı olan hasedden uzak kalır.

İnsan maduna ve ast olana, kendisinden daha fakir ve daha çaresiz olana bakmalı, hasedden uzak durmalı; ümmet, cemaat ve millet ise mafevke, üste, daha zengin ve daha ileri durumdaki milletlere ve cemaatlara bakmalı, onları geçmek için müsabaka yapmalıdır, “însan, tabiî olarak şerîi ve kötüdür”, diyenler, insanların çoğunda gördükleri şerre bakmaktadırlar. Fakat tabiatın ve içgüdünün ne demek olduğunu, kaynağını tahlil etmiyorlar, eksik istidlalde bulunuyorlar. Binaenaleyh insan tabiî olarak ve doğuştan şerli değildir.

Yeni felsefede hayır ve şer konusu

Cenab-ı Hakk, inayet sahibidir. Allah bu ilahî inayeti ile âlemi yaratmış, varlığım korumuş ve idare etmiştir. O çok cömerttir, âlemin nâzımıdır. Bunun için âlem de bediî bir şekilde tanzim edilmiştir. , Âlemdeki güzel nizam ilahî inayetin eseridir. Kâinatta şerrin var olduğu şüphe götürmez. Bu husus, bazılarını ilahî hikmet ve inayet konusunda tereddüde düşürmüş ve “âlemi yaratan bir Allah varsa şer niçin vardır? Cömert olan Allah şerri niçin yaratmıştır? Şerri önlemeye cömertliği veya gücü mü yetmiyordu?” demelerine sebep olmuştur. Şerrin üç kısmı:

1. Metafizik (mâba'dettabiî) şer: Tabiî olarak varlıkların eksik yaratılmış olmasıdır. Aslında bu hakikî bir şer değildir.

Mahlukatın eksik olması zaruridir. Çünkü Allah illet, yaratıklar onun ma'lûludur. Elbetteki ma'lûl ve netice illete ve sebebe nazaran eksik olacaktır. Yaratılan varlıklar, her yönden mükemmel olsa, hiç bir bakımdan eksik olmasa, o zaman illet ile ma'lûl arasında fark olmazdı. Bu âlemin eksik olarak var olması hiç var olmamasından daha iyidir. Varlık, var olması İtibariyle hayırdır, iyidir ve güzeldir. Onun için metafizik şer aslında şer değildir.

2. Manevî şer: Günah manevî serdir. Bu, hakikî bir serdir. Âleme ithal edilmiş bir nizam yokluğudur. Fakat bunun da kaynağı insandaki irâde-i cüziyedir. İnsanın cüzî bir irâdeye sahip olması, olmamasından daha iyidir. Evet insanda cüzî irâde olmasaydı, günah işlemezdi ama o zaman fazilet ve sevabı da hak etmezdi, îrâde-i eüzi-yesinden istifade eden bir insan, bundan faydalanmayandan daha

yüksek ve daha kâmildir, irâde-i cüziyesini kötüye kullanarak günah işleyen kimsenin kusuru kendisindendir. Allah'tan değildir. Onun İçin manevî ve ahlaki şer insandandır. Allah'tan değildir.

3. Maddî şer: Elem ve ızdırabtır. Âlemde dert ve kederin var olduğu inkâr edilemez. Bu ızdırab ve acının kaynağı da irâde-i cüziyedir, denilebilir. Bu şer de metafizik ve manevî şer gibi Allah'tan değildir. Haz ve elemler araştırılırsa görülür ki, ne zaman tabiat kanunlarına ve sünnetullaha riayet edilse orada bir haz vardır. Aksine ne zaman bu kanunlara karşı gelinirse bir elem hasıl olur. Demek ki, âlemin tabiî nizamı güzeldir, ondan şer doğmaz. Bu nizamı Allah müstakillen ortaya koyduğu için şer ondan gelmez. Tabiat kanunlarına boyun eğmemeye kadir olan yegâne şey irâde-i cüziyedir. Böylece elem ihtiyar ve irâdeye dayanıyor. Tabiat kanunlarına uymamaktan dolayı meydana gelen nizamsızlıktan ileri geliyor. Kısaca, elem ve derd Allah'ın eserini ihlal eden ve nizamını bozan fâsid irâdeden doğar.

Âlemin kıymeti

Âlemin ve kâinatın değeri konusunda beş türlü izah vardır.

1. Bu konu hal ve izah edilemez. Pozitivizmin görüşü budur.

2. Âlem, yaratılması imkân dahilinde bulunan varlıkların en güzelidir. Zira Allah Taâlâ'nın keremi ve ihsanı sonsuz olduğu için en güzel âlemin yaratılmasını tercih etmiştir. “Var olan âlemden daha gü-

zelinin yaratılması imkân dahilinde değildir", diyen Gazali, bu görüşü benimsemiştir. Leibniz ve Malebranche bu düşünceyi savunmuşlardır. (Vucûb ale'llah ve eslah alellah'tan bahseden Mutezile ile Vakti et-i vücudcüları da bu kısımda mülahaza etmek doğru olur). Buna, mutlak istihsaniye ve mutlak optimizm, denir.

3. Âlem güzeldir ama mümkün olan varlıkların da en güzeli değildir, bediîdir, ebda' değildir. Bundan daha güzel bir âlemin yaratılması mümkündür. Elemi, sıkıntısı ve şerri daha az olan bir âlem, bu âlemden daha iyi olur. Allah Taâlâ'nın, yaratılması mümkün olan en iyi âlemi tercih ederek var kılması zarureti yoktur. Buna istihsa-niye-i izafiye mezhebi adı verilir.

4. Bu âlem, yaratılması imkân dahilinde bulunan âlemlerin en kötüsüdür. Mutlak olarak kötüdür. Hayat sürekli bir sıkıntıdan ibarettir. Buna istikbahiyeti mutlaka, mutlak pessimizm adı verilir. Schopenhauer'ırı mezhebi budur. Maarrî de böyle düşünür.

5. Bu âlem kötüdür, ama en kötü de değildir. Bu hayat, devamlı bir gafil avlanma hayatıdır. Buna izafî istikbâhiye mezhebi denir. Hart-man'm görüşü budur.

Cenab-ı Hakk bu âlemin değerini mutlak surette sabit tutmamıştır. Bunu insanın irâde-i cüziyesine bırakmıştır. İnsanlar âlemdeki nizamı ya muhafazaya çalışır veya onu eksiltmeye gayret eder. îyi insanlar âlemdeki nizama uyar ve onu korurlar. Bunlar âlemin tuzu gibidir. Kötü kimseler ise âlemi ve ondaki düzeni ifsad ederler, çirkinleştirirler. Kısaca bu âlem yaşamaya değer. Zahmeti ve1 sıkıntısı çekilmelidir. Çünkü âlemdeki nizama tabi olarak mesud bir şekilde yaşamak da bu nizama uymamak sebebiyle elem ve dert İçinde yaşamak da cüzî irâdemize bağlıdır, (tzmirli, Yeni ilm-i kelâm, II, 200-225). Hayır-şer, kaza-kader konusunda çok şey söylenmiştir. Bu mesele en geniş boyutlanyle ele alınır ve bütün cepheleriyle tetkik edilirse daha iyi anlaşılır. Konunun boyutları ve sınırları daraldığı ölçüde meselenin anlaşılması zorlaşır. Bu konu üzerinde düşünülürken, daha evvel edinilen bilgilere bağlı kalmamak meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Bu konunun fizikî, maddî, felsefî, metafizik ve dinî unsurlarıyle ortaya konulması

konuya açıklık getirir. Konuya tek bir yönden bakılması müphemliğe sebep olur. Burada şu konuları da kısaca belirtmeliyiz:

1. Sirr-t kader. Kader konusu ana hatlariyle ve umumî bir şekilde incelenir, tafsilat ve teferruatına girilemez. Mukadder olan şeyleri Allah'tan başkası bilmez. Kimin kaderi, nedir ne değildir, bunu sadece Allah bilir. Onun için bu konu bir sırdır. Şayet mukadder olan şeylerin hepsi önceden bilinse, o zaman yaşamanın manâsı kalmaz. Bu, neticesi bilinen bir filmi seyretmeye veya sonucu malum olan bir romanı okumaya benzer. Zuhur ve tecellî suretiyle ortaya çıkan hadiseler hakkındaki sır ne ölçüde saklanabilir ve gizli tutulursa, hayat o ölçüde manidar ve zevkli olur. Onun için kader bir sır olmuştur. Bu sır çok nadir hallerde ve münferit tek tük vakalarla ilgili olarak vahiy suretiyle nebilere, ilham suretiyle velîlere ifşa edilmiştir.

2. Kâinat, sırlar ve meçhuller âlemidir. Elbette ki ilimler ilerleyecektir ve ilerlemelidir de. Fakat ilimlerin ilerlemesi eğer bir sırrı ifşa eder ve bir meçhulü malum hale getirirse, en az insanı on adet yeni sır ve meçhulle karşılaştırmaktadır. Onun iğin, insanoğlunun yeryüzünde milyarlarca sene yaşaması imkânı bulunsa ve bu süre içinde de devamlı olarak sırlar çözülse, meçhuller bilinir hale getirilse, yine de bilinmeyenler bilinenlerden çok olacaktır. îşte kader insanoğlunun bu sırlar ve meçhuller karşısındaki bilgisinin sınırlı ve sonlu olmasından ileri gelmektedir. İnsan her şeyi bilmediği, mutlakı idrâk edemediği sürece sırlar ve meçhullerle karşı karşıya gelecek ve kadere iman onun için kaçınılmaz olacaktır. Kader, insan bilgisinin mahdut oluşu, sırlar karşısında insanın, âciz kalışıdır. insan Allah kadar ilim sahibi olmadığı sürece -ki buna imkân yoktur- kadere inanmaya mecbur olacaktır.

[77] Allahım, kavmimi hidayete erdir. Çünkü onlar ne yaptıklarım bilmiyorlar” Bk. Suyutî, Tahrîc; Beyhakî; Şuab.

Bu hadise benzeyen şöyle bir hadis de vardır: “Allahım Kureyş'e hidayet nasip eyle”. Camiu's-sağîr, I, 56.

[78] Mutezileye göre, insanın maslahatına, menfaatına, çıkarına ve yararına en uygun şey ne ise, onu yaratmak Allah üzerine vacibdir, farzdır, borcdur, vazifedir. Aksini düşünmek mümkün değildir. Allah her insan için en uygun olan ne ise onu yaratır. Bu inançtan bir iyimserlik (nikbinlik, optimizm) doğar. Allah'ın hür ve serbest İrâdesini maslahat ve menfaat unsurları ile bağlayan ve sınırlayan bu inanç, Eş'arî-nîn Mutezile mezhebinden ayrılarak Eş'arîlİği kurması sonucunu doğurmuştur.

Hikmet ve illet

Hüsün ve kubuh konusunun esasını îrâde-i cüzîye ile hikmet meselesi teşkil eder. Cebriye ile Eş'arîler bu iki hususu reddettikleri için güzelliğin ve çirkinliğin hakikî ve aklî olduğunu reddetmişler, Mutezile ile Maturidîler de bu iki esası kabul ettiklerinden hüsün ve kubuhun hakiki ve aklî olduğuna kanaat getirmişlerdir.

Mutezile ile Maturidîlere göre Allah'ın yarattığı ve emrettiği her şeyde bir hikmet, maslahat, menfaat, sebep ve illet vardır ve insan aklı tarafından anlaşılabilir ve kavranabilir. Cebriye ve Eş'arîler bu nevi bir hikmeti ve illeti reddeder ve kabul etmezler.

Eş'arîlerin görüşü

Allah'ın fiillerinin bir takım garaz, maksat ve illetlerle muallel olması, O'nun şanına aykırıdır. Çünkü bu bir eksikliktir. Zira bir işi bir maksada ve hikmete göre yapmak demek, o maksat ve hikmetle eksiği tamamlamak demek olur. Bu takdirde, fail o maksat ve hikmetle mükemmelleşiyor, maksat ve hikmet de onu ikmâl ediyor, tamamlıyor, demek olur. Allah böyle olmaktan mukaddes ve münezzehtir. Âlemde, varlığında hiç bir fayda bulunmayan bulaşıcı hastalıkların ve zararlı yaratıkların mevcud olduğunu görüyoruz. Eğer Allah'ın fiillerinin hikmet ve maslahat ihtiva etmesi lazım gelse, bu gibi şeylerin var olmaması gerekirdi.

Allah her şeyi bir hikmete ve illete göre yapar, demek, O'nun yüce ve mutlak irâdesini hikmet ve illet adı verilen bazı şeylere tabi kılmak, hikmet ve illeti de ilahî irâdenin metbuu haline getirmek olur. Bu duruma göre bir işi yapan gerçi Allah oluyor ama Allah'a da o işi yaptıran hikmet ve illet adı verilen şeyler oluyor. Allah faildir ama onun üzerinde de hikmet ve illetler tesirli oluyor. Böylece Allah'ın

tamamen hür, serbest ve muhtar olan irâdesi, hikmet ve illet denilen şeylerle kayd altına almıyor, kısıtlanıyor, sınırlanıyor. Bu ise “fâil-i muhtar” fikrine uymuyor. Allah'ı “mucibim bizzat” hale getiriyor.

Cebriye diyor ki: Allah'ın halkında, icadında, emrinde, nehyinde ve şer'î hitaplarında hikmet, maslahat, illet ve gaye aranmaz. Bu sebeple iyi ve güzel ameller sevaba, kötü ve çirkin fiiller cezaya sebep olmaz. Güzel fiillerde güzellik, çirkin fiillerde çirkinlik namına bir şey yoktur. Hangi fiillere Allah'ın emri taalluk ederse o fiil güzel olur, hangi fiilleri Allah yasaklarsa o fiiller çirkin olur.

Onun İçin, emredilen bir şeyin yasaklanması, yasak olan bir şeyin emr edilmesi esas itibariyle mümkündür. Bu suretle de güzellik ve çirkinlik ters hale gelir. Meselâ küfür, zulüm ve her nevi dinî haramlar yasaklanmayıp emr edilmiş olsaydı, caiz ve mümkün olurdu. Böylece onlar güzel fiiller sayılırdı. Tevhid, adi, ihsan, doğruluk ve şükür gibi dinen emredilen hususlar, emr edilmeyip, bilakis yasaklanmış osalardı caiz ve mümkün olurdu. Bu takdirde bu nevi şeyler çirkin sayılırdı. Takat Allah böyle yapmamış, birincileri men, ikincileri emr etmiştir. Birincilerin nehyedilmesinde de, ikincilerin emredilmesinde de hiç bir hikmet ve maslahat yoktur. Hikmet ve maslahat ilahî emir ve nehyin kendisidir, onun dışında değildir. Ameller sevaba ve cezaya sadece alâmettir. Mûcib sebep değildir. Eş.'arîlerin bir kısmı bu hususta cebriyeyi takip etmişlerdir. Onlar meseleyi bu kadar açıkça ortaya koymamışlarsa da, insan irâdesini ve hikmet-i ilâhiyeyi inkâr ettiklerinden yukardaki açıklamalar netice olarak onlara da şâmildir.

Maturidîler in görüşü

Allah'ın fiillerinin hikmet, maslahat ve illet ile münasebet halinde olmasının Allah'ın şanına yakışmadığı iddiası kabul edilemez. Aksine Allah'ın fiillerinin hikmeti, maslahatı ve bir gayesi bulunmadığını iddia etmek onun şanına layık değildir. Zira bir fiilde hikmet ve maslahat bulunması kusur değil, kemâldir. Bir fail ne derece kemâle haiz olursa, fiilleri de o derece hikmetli olur. Çünkü kemâl kemâli getirir. Allah kemâl-i mutlaka sahip olduğundan fiilleri de son derece kâmil, onun için de hikmet-i bâliğayı ihtiva etmektedir. Bir fail için asıl kusur, fiillerinin hiç bir hikmete hâiz olmaması ve gelişi güzel vü-

cûda gelmesidir ki, abes ve sefeh denilen şey işte budur. Bu ise değil Hakk Taâlâ'ya, insana bile yakışmaz.
Zararlı hayvanlar gibi şeylere gelince, âlemde bazı şeyler vardır ki, ilk bakışta ve zahiren faydasız, belki de zararlı görünmektedir. Fakat bunlar dikkatli bir şekilde tetkik edilirse, çok faydaları olduğu ortaya Çıkar. İnsan aklı, kâinatta mevcut olan varlıklar ve hadiselerdeki ilahî hikmetlerin tümünü henüz hakkıyle keşf ve İdrâk etmiş değildir. Zaten buna insan zekâsının gücü de yetmez. Hastalık ta böyledir. Bunların var oluşunda hiç bir hikmet ve fayda yoktur, denemez. Bir şeyin hikmet, illet ve faydasının insan aklı tarafından anlaşılması ve kavranması başka, bunların gerçekte var olmaları daha başkadır. Bir şeyin var olduğunun veya hakikatinin aklen idrâk edilememesi o şeyin varolmamasını gerektirmez. Aşikârdır ki, Allah'ın fiillerinde var olan fayda ve maslahat kullarına aittir, kendisine değil. Eğer Allah'ın fiillerinde ve emirlerinde hikmet, illet, maslahat ve menfaat yoksa, fıkıhtaki kıyasın lüzumsuz, hatta zararlı olması icap ederdi. Zira gaye, sebep, hikmet ve illet gibi hususlar olmadan bir kıyasın yapılması imkânsızdır, tllet-i camia denilen husus olmadan kıyas yapılamaz. Alemde hiç bir şey sebepsiz ve hikmetsiz, varlık sahasına gelmez. Allah neticeleri sebeplerine rabt etmiştir. Bu konuda değişmez kanunlar koymuştur. Tabiatta böyle olduğu gibi, Şeriatta da böyledir. Teşrî'-deki hikmetin gereği olarak şer'î hükümler umumun çıkarına tabi ve merbuttur. Din ve şeriat vaz'mdan kasdedilen asıl hikmet ve gaye de nizam-ı âlemin mukadder zamanda bekâsını temin ve insanlık âlemini esas gaye alan kemâl haline ulaştırmaktır. Mutezile ile Maturîdîler arasında irâde-i cüziye konusunda fark bulunduğu gibi ilahî hikmet nazariyesi meselesinde de fark vardır. Mutezile, Allah'ın fiillerinde hikmet ve maslahatın “vücûb ve zaruret” yolu ile mevcud olduğu kana atın dadir. Daha ileri giderek eslah-ı ibad'a, yani insanların menfaatma en uygun olan şeye riayet etmenin Allah üzerine vacib olduğunu söyler.
Maturidîler ise, ilahî fiillerdeki hikmet ve maslahatın, “lütuf ve ihsan” yolu ile mevcud olduğu kanâatmdadırlar. Mutezile Allah'ın fiillerinde hikmet ve maslahatın bulunması vaciptir, der.

Maturidîler, vacib değildir, lütuf ve ihsanın gereğidir, eslah-ı ibadı gözetmek Allah'ın vazifesi değildir, derler.
İmam Şafiî, îmam Ahmed ve İmam Mâlik ile onların ardından giden fıkıh âlimlerinin çoğu. selef-i salihînin tümü, kısaca Ehl-i sünnetin cumhuru bu konuda Hanefî fıkıh âlimleriyle aynı kanâattadırlar. İbn Teymiye ve îbn Kayyım gibi sonraki Selefîlerin görüşü de budur. “Dinî hükümler mükelleflerin maslahatları için konulmuştur”, “def-i mefsedet celb-i menfaattan evladır”, “zaruretler haram olan şeyleri mubah kılar”, “meşakkat teysiri celb eder”, “umumun zararını def için hususun zararı ihtiyar olunur”, “hacet umumî olsun hususî olsun zaruret menzilesine tenzil olunur», «ehven-i şerreyn ihtiyar olunur”, “raiyye üzerinde tasarruf maslahata bağlıdır”, “muamelât-ı nâsı fesada nisbet etmekten ise mehma emken sıhhata hamletmek evladır”, “bi kadiri'l-imkân akıllı kişilerin tasarrufunu tashih etmek evladır”, “adet muhakkemdir”, “ezmanm tagayyuru ile ahkâmın tebeddülü inkâr olunamaz”, gibi fıkhın külli kaideleri ile, istihsan, maslahat-i mürsele, seddı zerayi gibi esaslar hep hikmet ve illet prensibine dayanmaktadır. (Bk. Seyyid Bey, Usûl-ı fıkıh dersleri, II, 28-36). Görüldüğü gibi sebepnetice (determinizm) esasına en yatkın olan zihniyet Muteziledir. Ondan sonra Maturidîlerdir. Bu anlayışa uzak olan Eş'arîler onlardan daha uzak olan da Cebriye ile bir kısım mutasavvıflardır.
Osmanlı ülkesinde ve diğer îslâm memleketlerinde Eş'arî düşüncesi hâkim olduğundan, müslüman halk arasında sebep-netice fikri zayıf kalmış, bu ise ilmî zihniyete menfi yönde tesir etmiştir. Determinizmi red etmek için Cebriye ve Eş'arîyeye dayanmak daha doğrudur. Zira Mutezilede ve Maturidîyede determinizm büyük ölçüde zaten kabul edilmiştir. İslâm âleminde ilmî zihniyeti ihya etmek ve yeniden hakim kılmak için uğraşan âlimlerin bu konuda Eş'arîliğe karşı vaziyet alırken Maturidîliği canlandırmaya çalışmalarının sebebi bu mezhebin icâbiye ve muayyeniye adı verilen determinizme yakın ve yatkın olmasıdır.
[79] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 227-247.

ÂHIRETE İMAN
1. ÂHIRETE İMAN
    1. Kabir Hayatı (Berzah)
    2. Kıyametten Sonraki Haller
    3. Cennet-Cehennem
2. KEBÎRE
    1. Günahların Affı
    2. Şefaat
3. İMAN MESELESİ
    1. İmanın Mahiyeti
    2. İmanın Artması-Eksilmesi
    3. İmanda İstisna Meselesi

ÂHIRETE İMAN

1. ÂHIRETE İMAN

1. Kabir Hayatı (Berzah)

“Kâfirler ve âsi olan bazı müminler için kabir azabı haktır”
Burada Özellikle “bazı” kaydının konulması, Allah Taâlâ'nın azab çektirmeyi irâde etmediği bazı (âsi) müminlerin, azab görmeyeceklerini belirtmek içindir.
“Taat ve ibadet sahiplerinin kabirde”Allah Taalâ'nın bildiği ve dilediği şekilde “nimet içinde bulunmaları haktır”

Bu ifade umumî olarak kelâm kitaplarında yer alan, “kabir azabı haktır”, şeklindeki nisbeten kısa olan ifadeden daha doğrudur. Nasların çoğunun cehennem azabı ile ilgili olması, kabirde azab görenlerin ekserisinin kâfirlerle günahkârların teşkil etmesi, “kabirdeki nimetin” bahis konusu edilmeden, sadece azabtan söz edilmesi için daha uygundur, şeklindeki mülâhazalara rağmen, (müellif Ömer Ne-sefi'ye ait) yukardaki ifade daha iyidir.

“Münker ve Nekir'in sual sorması haktır”

Münker ve Nekir, kabre girerek, insana rabbından, dininden ve peygamberinden sorgu ve sual soran iki melektir. Seyyid Ebu Şucâ, “Sabi çocuklar (mezarda) sorguya çekilir”, demiştir. Bazılarına göre peygamberler (a.s.) de onlar gibi hesaba çekilir [1].

“Bütün bunlar sem'i ve nakli delillerle sabitti”

Ayrıca naslarda da ifade edildiği veçhiyle, doğru sözlü (olan Nebi a.s.) tarafından vukua geleceği haber verilen, (hadd-i zatında imkânsız olmadığı için de te'viî edilemeyecek olan) mümkün işlerdir.

Allah Taâlâ: *“Onlar sabah akşam cehenneme takdim edilirler. Kıyamet vakti gelip çattığı zaman, 'Firavun'un adamlarını azabın en şiddetlisine sokun', denir”* (Mu'min, 40/46). *“Günahları yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular”* (Nuh, 71/25), buyurur.

Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: *“İdrardan sakınınız. Zira kabirdekilerin çoğunun çektikleri azab o*

yüzdendir”[2]. Peygamber (s.a.), *“Allah, müminleri dünya hayatında ve ahirette hak bir söz üzerinde sabit kılar”* (İbrahim, 14/27), âyeti kabir azabı konusunda nazil oldu”, buyurmuştur.

Kabire konulan ölüye, “Rabbin kimdir? Dinin hangi dindir? Peygamberin kimdir?”, diye sorulduğunda, şu cevabı verir: Rabbim Allah, dinim İslâm ve peygamberim Muhammed (a.s)dir.

Peygamber (s.a.) buyurmuştur ki: “Ölü mezara konulunca, gözleri mavi olan iki siyah melek gelir. Birine Münker, diğerine Nekir denir...”[3].

Yine Peygamber (s.a.) buyurur ki: *“Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olur...”* [4].

Kısaca bu manâda ve diğer bir çok kabir halleri konusunda rivayet edilen hadisler tek tek tevatür haddine ulaşmasa da manâ itibariyle mütevatirdir.

Rafizilerden ve Mutezileden bazıları, “Ölü, hayata ve idrâke sahip olmayan bir cansız olduğu için, ona işkence edilmesi imkânsızdır”, diyerek kabir azabını inkâr etmişlerdir.

Cevap*:* Allah Taâlâ'nın, ölünün bütün parçalarında veya bazılarında işkencenin acısını veya nimetin tadını idrâk edecek ölçüde bir çeşit hayat yaratması mümkündür. Kabirdeki ölünün bu nevi bir hayata kavuşması, ruhunun bedenine iade edilmesini, hareket etmesini ve kıpırdamasını veya çektiği azabın eserinin

üzerinde görülmesini gerektirmez. Hatta suya batarak boğulan, hayvanlar tarafından parçalanarak yenilen ve idam sehpasında sallandırılarak havada can veren kimseler de - biz farkına varmasak bile- azab görürler. Allah Taâlâ'nın mülkünde ve melekûtundaki acaip ve hayret verici şeyler üzerinde düşünenler, kudret ve ceberûtunun garip ve akla durgunluk veren yönlerini gözönünde bulunduranlar, bu ve emsali olan şeyleri - imkânsızlığını iddia etme bir yana - yadırgamaz ve uzak bir ihtimal olarak görmezler.

Şu hususa dikkat edilmelidir: Kabir halleri konusu dünya ile âhiret arasında ortalama ve bir geçiş dönemi mahiyetinde olduğu için müellif Ömer Neserî, bu konuyu özellikle dile getirdi. Daha sonra da hasrın mahiyetini, teferruatını ve âhiretle ilgili diğer hususları açıklama işi ile meşgul oldu. Bunların hepsinin delili şudur: Âhiretle ilgili olarak anlatılan konular, âyet ve hadiste anlatılan ve doğru sözlü (Peygamber s.a.) tarafından haber verilen mümkün şeylerdir. (Bunların- hiçbiri hadd-i zatında imkânsız değildir). Onun için de hak ve sabit olur.

Müellif Ömer Nesefî, bunlardan herbirinin mahiyetini açıklamak, tekid etmek ve durumlarına önem vermek için dedi ki;[5]

2. Kıyametten Sonraki Haller

“Ba's Haktır”

Ba's, öldükten sonra dirilmek, aslî parçalarını bir araya getirerek ve ruhları da buna iade ederek, Allah Taâlâ'nın ölüleri mezardan çıkarmasıdır.
Ba'sın naklî delili*: "Sonra siz kıyamet günü diriltileceksiniz"* (Mü'minûn, 23/16), *"De ki: onu, yani ölü cesetleri, onları ilk defa (ve yoktan) yaratan diriltecektir"* (Yasin, 36/79). Cesetlerin haşr edileceğini ve diriltileceğim kesinlikle ifade eden bunun gibi daha pekçok nass mevcuttur.
"Yok olan bir şeyin aynen tekrar var edilmesi (ma'dunıun ayniyle iadesi) imkânsızdır", diyen filozoflar, cisimlerin hasrım inkâr etmişlerdir. Filozofların, ciddi sayılacak bir delilleri bulunmadığı gibi (bu konuda ileri sürdükleri fikirler naslarla sabit olan esas) maksat için de zararlı (olabilecek kuvvette ve inandırıcılıkta değil) dir. Zira bizim maksadımız şudur: Allah Taâlâ (öldükten ve çürüdükten sonra dünyadaki insan bedenine ait) aslî cüzleri bir araya getirir ve ruhu buna iade eder. Buna ister; "yok olanı aynen iade" adı verilsin, isterse verilmesin fark etmez, eşittir. Bunun için, "Yenilen, yiyenin bir parçası olacak şekilde bir insan diğer bir insanı yese, yenilen parçalar ya her iki bedende birlikte haşr ve iade edilir -ki bu imkânsızdır - veya birinde haşr ve iade edilir. Bu takdirde diğeri bütün bölüm ve parçalarıyla iade ve hasredilmiş olmaz", diyen filozofların görüşleri yukarda söz konusu edilen prensiple itibardan düşer ve geçersiz hale gelir. Bunun sebebi de; "îâde ve haşr olunan şeylerin, ömrün başından sonuna kadar varlığı

devam eden aslî cüzlerin (ve genlerin) olmasıdır. Yenilen parçalar, yiyende mevcud olan attıklardır, aslî parçalar değildir.

İtiraz: Bu, (ba's denilen şey aslında) tenasuha inanmaktır. Zira ikinci beden, ilk beden değildir. Çünkü, hadiste, *"Cennetliklerin yüzleri tüysüz ve sakalsızdır, teni tazedir. Cehennemliklerin dişi Uhud dağı kadardır", buyrulmuştur* [6]. "Hiç bir mezhep yoktur ki,tenasüh akidesinin içine ayağını iyice basmış olmasın", diyenler işte bu noktadan hareket etmişlerdir.

Cevap: Şayet ikinci beden birinci bedene ait aslî parçalardan (ve genlerden) yaratılmış olmasaydı, o zaman tenasüh lazım gelirdi. Şayet anlattığımız manadaki haşre ve ba'se de tenasüh denilecekse; bu, (manâya ve esasa değil) sadece lafza dayanan bir tartışmadan ibaret olur. (Aslî cüzlerden yaratılan) böyle bir bedene ruhun iade edilmesinin imkânsızlığını gösteren herhangi bir delil mevcut değildir. Aksine, ister tenasüh ismi verilsin isterse verilmesin, böyle bir haşrin ve ba'sın hakikatini ispat eden deliller mevcuttur.

"Amellerin Tartılması Haktır"

Çünkü Cenab-ı Hakk:*"O gün vezn, yani amellerin tartılması haktır"* (A'raf, 7/9), buyurmuştur. "Mizan (amellerin tartılması ve terazi) amellerin miktarının bilinmesini temin eden şeyden ibarettir". Akıl, bu terazinin ve tartılmanın keyfiyetini (ve mahiyetini)

idrâk etme gücüne sahip değildir. (Buradaki terazi sözünü çoğunluk iki kefesi, iki kolu ve bir dili olan terazi şeklinde anlamış, hatta bu şekilde resimler bile yapılmıştır. Fakat aslında bu terazinin şekli ve keyfiyeti meçhuldür. Bugün ses, hareket ve elektrik gibi cisim ve arazları ölçen âletler vardır. Amelleri ölçen terazi de bizce biçimi bilinmeyen, fakat insanların işledikleri fiilleri en iyi ve en doğru biçimde tartmaya yarayan bir ölçü âletidir. Bu âleti tecessüm ettirmeye ve tasvir etmeye ihtiyaç yoktur. (Bu konuda bk. Gazali, İhya, I, 97; Irakî, el-Muğnî, I, 97).

Mutezile, “Ameller arazdır (onun tartılması için iade edilmesi mümkün değildir). îâdesi mümkündür, desek bile tartılması ve ölçülmesi imkânsızdır. Zira ameller Allah Taâlâ tarafından bilinmektedir. Onun için de (miktarı malum olan bir şeyin) tartılması abestir”, diyerek amellerin tartılmasını inkâr etmiş (ve bu konudaki nasları da te'viî etmiş) tir.

Cevap: Hadiste geçtiği gibi, tartılacak olan amel defteridir. Burada anlaşılması müşkil bir şey yoktur, Allah Taâlâ'nın fiillerinin bir takım maksatlarla muallel olduğunu (ve bazı hikmet ve sebepleri bulunduğunu) kabul etmemiz halinde, diyeceğimiz şey şudur: Amellerin ölçülmesindeve tartılmasında mahiyetini kavrayamadığımız bazı hikmetlerin bulunması mümkün ve muhtemeldir. Bu nevi hikmetleri bilemeyişimiz, tartılma işinin abes olmasını gerektirmez.

“Amel defterleri haktır”

Buradaki defter (kitap) sözünden maksat, insanlara ait sevap ve günâhların üzerinde tesbit edildiği şeydir. Bu defterler müminlere sağ, kâfirlere sol ve arka taraftan verilir (îsra, 17/11; Hakka, 89/19, 25; İnşikak, 84/10).
Bu konudaki âyetler: *"Kıyamet günü, insana açılmış olarak bulacağı defteri önüne çıkarırız"* (îsra, 17/13); *"Defteri sağ tarafından verilenler, kolay bir hesaptan geçirileceklerdir"* (înşikak, 84/7,8).
Müellif Ömer Nesefi'nin hesap meselesini söz konusu etmemesi ve bu bahiste sükût etmesi amel defterlerini anlatmakla yetindiği içindir. (Zira defter hesab görmek için tutulmaktadır).
(Yapılan işlerin Allah tarafından bilindiğini, bilenen bu amellerin ayrıca kağıtlar üzerine yazılmasının), abes olduğunu ileri süren Mutezile, "Amel defterlerini" de (bu konudaki nasları te'vil ederek) inkâr etmiştir. Mizan ve amellerin tartılması bahsinde Mutezileye verdiğimiz cevap, bu inkâr için de cevaptır.
"Sual haktır"
Zira Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: *"Şüphe yok ki, Allah Taâlâ (kıyamet günü) mümin kuluna yaklaşarak (şefkat) kanatlarını üzerine gerer. Ve onu örter. Sonra buyurur ki:*
- *Ey kulum (işlediğin) şu, şu günahları biliyor musun?*
- *Evet ya Rabbî.*

Böyle böyle Hakk Taâlâ onun tüm günahlarını bir bir sayar. O kadar ki, kul, 'artık ben mahv ve helak oldum', kanâatma varır.. Bundan sonra Allah Taâlâ, "Bu günahları dünyada iken örtmüş ve gizli tutmuştum. Bu

gün de af ve mağfiret ediyorum”, der. Bunun üzerine, sorgusu yapılan kişiye “sevaplarım ihtiva eden defteri verilir”. Hakk Taâlâ kâfirlere ve münafıklara, bütün halkın ortasında şöyle nida eder: “Rabların yalanlayanlar işte bunlardır! Dikkâat! Allah'ın lâ'neti zalimlerin üzerine olsun!”[7].

“Havz haktır”

Zira Allah Taâlâ: “*Biz sana kevseri verdik*” (Kevser, 108/1), buyurmuştur. Peygamber (a.s.) de şöyle buyurmuştur: “*Benim havzımın bir kenarı bir aylık mesafedir. Dört açısı ve kenarı birbirine eşittir. Suyu sütten beyaz, kokusu miskten daha hoş, kadehleri gök-teki yıldızlardan daha çoktur. Ondan bir kere içen bir daha edebiyyen susamaz*” [8]. Bu konuda pek çok hadis mevcuttur.

“Sırat haktır”

Sırat, cehennemin üzerinden uzatılmış olan kıldan ince ve kılıçtan keskin bir köprüdür. Cennetlikler bunun üzerinden geçerler. Cehennemlikler üzerinden geçerken ayakları sürçer (ve cehenneme yuvarlanırlar) [9].

“Böyle bir köprüden geçmek imkânsızdır. Geçmenin mümkün olduğu farz edilse bile; bu, müslümana eziyettir”, diyen Mutezilenin ekseriyeti sıratı inkâr'etmiştir. (Nassda geçen sırat, köprü manâsına değil, yol manâsına gelir).

Cevap: Allah Taâlâ; böyle bir köprüden geçmeyi müslümanlara mümkün kılmaya ve kolaylaştırmaya kadirdir. Hatta bazı müminler bu köprüden yıldırım gibi, bazıları fırtına gibi, diğer bazıları rehvan at üzerine binmiş kişiler gibi, vs. geçerler. Nitekim hadiste bu hususlara temas edilmiştir. [10]

3. Cennet-Cehennem

"Cennet ve Cehennem haktır"
Çünkü bunların varlığını açıklayan âyet ve hadisler, kimse için gizli kalmayacak kadar apaçıktır ve miktarı da sayılmayacak kadar çoktur.
İtiraz: Cennetle Cehennemi inkâr edenler şu gibi delillere sarılmışlardır: Cennet, "*Eni yerin ve göklerin eni kadar*" (Bk. Ali îmran, 3/132), diyen .nitelendirilmiştir. Unsurlar âleminde ve maddî dünya-da bu genişlikte bir cennetin mevcut olması imkânsızdır. Felekler âleminde veya onun dışında diğer bir yerde mevcut olması mümkündür, denebilir ama; bu, hark ve iltiyamı (yani semâların delinmesini ve delinen yerlerin tekrar kapanmasını) gerektirir ki, bu da bâtıldır (Cennetle Cehennemin var olduğunu, fakat bunların hissi ve maddî değil, ruhani ve manevî olduklarını ileri süren filozoflar bu ve benzeri delillere dayanırlar).
Cevap: Bu itirazın temeli, dayandığınız fâsid ve bâtıl esaslardır. Bu meselede (yukarıda ve) yerinde

konuşmuş (ve bilgi vermiş) tik.
“Cennet ve Cehennem şu anda mahluk ve mevcuttur”
Bu ifade tekrar ve te'kid içindir. Mutezilenin ekserisine göre Cennet ve Cehennem, amellerin karşılıklarının görüleceği (duruşmaların ve hesaplaşmaların yapılacağı kıyamet) günü yaratılacaktır.
Delilimiz, *Âdem ve Havva kıssası ve bunların Cennette iskân edilmeleridir*. (Bk. Bakara, 2/35; A'raf, 7/19).
“Cennet, müttekiler için hazırlandı” (Ali Imran, 3/133; Hadis, “57/21), *“Cehennem kâfirler için hazırlandı”* (Bakara, 2/24; Ali İmran, 3/131), gibi âyetlerin zahirinden anlaşılan ve Cennetle Cehennemin hazırlanmış bir halde bulunduğunu ifade eden manâ da bizim için delildir. Zira bu gibi âyetlerin zahirî manâlarını terketmek için bir zaruret yoktur.
Buna karşı, *“O âhiret yurdunu, yeryüzünde kibirlenmeyen ve fesad çıkarmayanlar için yaratırız”* (Kasas, 28/83) gibi âyetler ileri sürülürse, deriz ki: Bu gibi âyetlerin devamlılığa, hale ve şimdiki zamana (da, istikbâle ve gelecek zamana da) delâlet etmesi muhtemeldir. (Bizim dayandığımız âyetlere karşı bu mealdeki âyetler ileri sürülebilir). Biz bunu bir an için kabul etsek bile Âdem (a.s.)in kıssasına karşı ileri sürülecek âyetler yoktur.
İtiraz: Cennet ve Cehennem şu anda var olsalardı, Cennetteki yemişlerin helak, mahv ve yok olmaması caiz ve mümkün olmazdı. Zira Allah Taâlâ: *“Cennetin yemişleri daimîdir”* (Ra'd, 13/35) buyurmuştur. Fakat *“Bir Allah'ın vechi ve zatı müstesna herşey helak (mahv*

ve fani) olucudur” (Kasas, 28/88) mealindeki âyete göre “Cennetteki yemişlerin helak olacağı” neticesini çıkarmanın bâtıl olması lazım gelmektedir. (Yani Cennet ilerde ve gelecekte yaratılmalıdır ki, daimî olduğu bildirilen yemişlerinin helak ve mahvolması neticesi ortaya çıkmasın).

Cevap: Aşikârdır ki, Cennetteki yemişlerin aynen devamı mümkün değildir. Buradaki daimilikten maksat, bir yemiş bitince yerine diğerinin getirilmesidir. Bu ise (yani söz konusu şekildeki devamlılık) bir anlık ve lahzalık helake ve mahvolmaya aykırı değildir.

Helak fenayı da gerektirmez, sadece “istifade edilir”, olmaktan çıkarır. (Helakten fenanın lazım geleceğini bir an için) kabul etsek bile “her mümkün hadd-i zatında mahv ve helak olucudur.” âyeti ile, imkân esasına dayanan bir varlık, vücûb ve zaruret esasına dayanan bir varlığa nisbetle (masiva Allah'a nazaran) yok hükmündedir, gibi bir manâmn kasdedilmiş olması caiz ve mümkündür.

“Cennetle Cehennem bakî ve daimîdir, oradakiler de fani değillerdir”

Yani Cennetle Cehennem daimidir, yokluk onlara arız olmaz. Süreklidir. Zira Cennet ve Cehennemdekiler hakkında Allah Taâlâ: “*Hâlidîne fihâ ebedâ” (onlar orada ebediyyen daimîdirler)* (Beyyine, 96/8), buyurmuştur.

Bu konuda, “*Sadece Allah'ın zatı müstesna, her şey helak ve mahvolmaya mahkumdur”* (Kasas, 28/88)

mealindeki âyetin manâsını gerçekleştirmek için, velev bir an ve lahza için olsun, Cennetle Cehennem de helak olur, diyenler olmuştur. Fakat beka bu manâya aykırı olmaz (bir anlık ve lahzahk yokluk bekaya ve devamlılığa engel değildir). Kaldı ki, âyette fenaya delâlet eden bir şeyin bulunmadığını da öğrenmiş (helak fenayı gerektirmez, meselesini bellemiş) bulunuyorsun.
Cehmiye (ve Cehm b. Safvan), "*Cennet ve Cehennem de, burada bulunanlar da fanidir,*" kanaatma varmıştır. Bu, Kur'an'a, hadise ve icmaa aykıii olan bâtıl bir sözdür. Delile dayanması bir yana, bir şüphe ve itiraz değerinde bile değildir [11].

2. KEBÎRE

"Kebîre (büyük günah)"
Bu konuda değişik rivayetler vardır. îbn Ömer (r.a.) den büyük günahların dokuz olduğu rivayet olunmuştur:
1. Allah'a şirk koşmak,
2. Haksız yere adam öldürmek (katl) [12],
3. Namuslu kadına iftira etmek,
4. Savaştan firar etmek,
5. Sihir (yapmak veya yaptırmak),
6. Yetim malı yemek,
7. Müslüman olan anne ve babaya itaatsizlik etmek,

8. Mescid-i haram'da günah, işlemek,
9. Ebu Hureyre (r.a.) buna riba, yani faiz yemeyi, Hz. Ali (r.a.) ise hırsızlığı ve şarap içmeyi eklemişlerdir.
Zararı, yukarda sayılan günahlar kadar veya daha büyük olan her günah kebîredir, diyenler de olmuştur [13].
Şeriat sahibi (olan Allah ve Peygamberi) nin, özellikle tehdidde bulundukları (ve karşılığında ceza koydukları) her şey kebîredir, denilmiştir.
İnsanın, üzerinde ısrar ettiği her günaha kebîre denir, af ve istiğfar konusu yaptığı her günaha s a ğ î r e (küçük günah) denilmiştir.
Kifaye müellifi (Nureddin Sabuni) şöyle der: "Doğru olan odur ki kebîre ve sağire izafi ve nisbi iki isimdir. Zatları itibariyle ne oldukları bilinemez. Bir günah, daha büyük bir günaha nisbetle sağîre (ve küçük günah) tır. Aynı günah, kendisinden daha küçük olan bir günaha nazaran kebîredir. Mutlak kebîre küfür ve şirktir. Zira ondan daha büyük bir günah yoktur. Fakat burada kebîreden maksat, küfrün dışında kalan büyük günahlardır".
"Kebîre, bir mümini iman dairesinin haricine çıkarmaz"
Zira imanın hakikati olan tasdik, müminde bakîdir, devam etmektedir. "Kebîre sahibi ne mümindir, ne de kâfir", diyen Mutezile bu noktada da aksi bir kanâata sahip olmuştur. îki menzile arasında bir menzile dedikleri şey budur. Amelin imandan bir parça olduğu

inancından ve temel görüşünden hareket eden Mutezile bu sonuca ulaşmıştır.
“Kebîre, İmanlı bir insanı küfre sokmaz”
Halbuki Haricîlere göre kebîre sahibi kâfir olur. Zira onlara göre kebîre, hatta sağire işleyenler kâfirdirler. Çünkü onlara göre küfürle iman arasında orta bir derece yoktur [14].
Bu konudaki bizim delillerimiz şunlardır:
1. İlerde görüleceği gibi, imanın hakikati kalbin tasdikidir. O halde iman vasfını taşıyan bir insan, bu vasfa zıd olan bir şeyi (inkâr, redd) kendinde bulundurmadığı sürece mümin olmaktan çıkmaz. Sırf şehvetin, nefsanî arzuların, kıskançlığın, çekememenin ve tenbelliğin galebe çalması ve şevkiyle günaha teşebbüs eden ve
kebîre işleyen kimsenin bu hali kaîbteki tasdike aykırı olmaz. Özellikle bu nevi davranışlar ceza görme korkusu, affedilme ümidi ve günahtan tevbe etme azmi ile beraber yapılırsa, kalbteki tasdike hiç muhalif olmaz. Evet, bu gibi günahlar, “haramı helâl sayma veya haram ve helâli hafife alma”, suretiyle işlenirse, küfür olur. Çünkü bu gibi şeyler tekzib alâmetidir. Şâri, yani Allah ve Resulü, bazı günahları tekzib (ve İsîâmı yalanlama) alâmeti kılmıştır, bu konuda tartışma yoktur. Bunun böyle oluşu da şer'i delillerle malum olmuştur. Puta tapmak, mushafı necis olan şeylerin içine atmak, küfür olan sözler söylemek... vs. gibi. Bu gibi şeylerin küfür olduğu delillerle sabittir.

“îman; tasdik ve tasdik edileni ikrardan ibaret olunca, tekzib ve şüphe içinde bulunma durumu gerçeklik kazanmadığı sürece, tasdik ve ikrar edici durumda bulunan bir şahsın, küfür cinsinden olan herhangi bir fiil ve söz sebebiyle kâfir olmaması uygun olur”„ şeklinde ileri sürülen söz ve iddia da böylece halledilmiş olur.

2. Âyet ve hadisler âsi ve günahkâr olan şahıslara mümin ismini vermekte ve bu ismin verilebileceğini ifade etmektedir. Misal: *“Ey iman edenler, adam öldürme hadiselerinde üzerinize kısas farz kılındı”* (Bakara, 2/178); *“Ey iman edenler, Allah'a nasûh tevbesiyle (ve samimi bir şekilde) tevbe ediniz*” (Tahrim, 66/8); *“Eğer müminlerden iki grup birbirini öldürürlerse aralarını bulunuz...”* (Hucurat, 49/9). Bu manâya gelen daha pek çok âyet vardır.

3. Ehl-i kıbleden olup da büyük günah işledikleri kesinlikle bilinen kimselerin tevbe etmeden ölmeleri halinde cenaze namazlarının kılınacağı, onlar için dua edilerek affedilmelerinin isteneceği konusunda Peygamber (a.s.) in asrından çağımıza kadar olan zaman içinde ümmet icma etmiştir. Halbuki bu gibi şeylerin müminden başkası için caiz olmadığı meselesinde yine ümmet ittifak halinde bulunmaktadır.

Mutezilenin delilleri: 1.Kebîre işleyenin fâsik olduğu hususunda ittifak eden îslâm ümmeti (ve âlimleri); a) Mümin, b) kâfir, c) münafık olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir, (a) şıkkı Ehl-i sünnetin, (b) şıkkı

Haricîlerin, (c) şıkkı Hasan Basrî'nin mezhebidir. Bu durum karşısında biz, ihtilaflı olan hususu bir yana bırakarak, üzerinde ittifak edilen hususu esas alarak, "o fâsıktır; mümin kâfir ve münafık değildir," dedik.

Cevap: Bu, Selefin, "iki menzile arasında bir menzile yoktur" konusundaki icmaına aykırı olarak ortaya atılan bir görüş olduğu için bâtıldır.

2. Kebîre işleyen mümin değildir. Zira, *"Mümin olan fâsık olan gibi midir? Bunlar eşit olmazlar"* (Secde, 32/18) buyrulmuş, burada mümin fâsıkâ mukabil (ve ona zıd bir şekilde) zikredilmiştir. Peygamber (s.a.): *"Zina eden bir kimse, zina ettiği sırada mümin değildir"* [15]; *"Emaneti olmayan ve ona riayet etmeyenin imanı da yoktur"* [16], buyurmuştur.

Kebire sahibi kâfir de değildir. Zira büyük günah işleyenlerin idam edilmedikleri, irtidat edenlere mahsus olan hükümlerin onlara tatbik edilmediği ve öldükleri zaman müslümanlarm kabristanına gömüldükleri konusundaki ümmetin icmaı tevatüren nakledilmiştir.

Cevap: Âyetteki fâsiktan maksat kâfirdir. Çünkü küfür fâsiklı-ğm en büyüğüdür. (Her kâfir fâsıktır ama her fâsık kâfir değildir). Hadisler insanları günahlardan menetmede mübalağa ve tağliz (insanı kebîreden vaz geçirmede abartmalı ve sert bir ifade kullanmak) yolunda irâd edilmiştir. Fâsıkın, mümin ve kâfir olduğunu ifade eden âyet ve hadisler bunun delilidir.

Hatta Peygamber (s.a.), soru sormada mübalağa ederek direnen Ebu Zer'e, *(imam olan bir kimse): "Zina da etse, hırsızlık da yapsa, Cennete gidecektir, Ebu Zer'in burnu yerde sürtse de"*[17] *buyurmuştur.*

Haricîlerin delilleri: Haricîler fâsıkm kâfir olduğunu ifade eden nasların zahirlerini delil getirmişlerdir. Hakk Taâlâ şöyle buyurur. *"Allah'ın indirdiği (dini hükümler) ile hükmetmeyenler kâfirdirler"* (Maide, 5/44, 45, 47); *"Bundan sonra kâfir olanlar yok mu, işte fâsık onlardır"* (Nur, 24/55) (Sünnî olduğunu söyleyen bugünün Haricileri de müslümanlara kâfir derken bu âyetlere dayanırlar). Peygamber (s.a.) de: "Kasten namazı terkeden kafir olur" buyurmuştur.

(Âhiretteki) azabın kâfirlere mahsus olduğunu ifade eden naslar vardır. Hakk Taâlâ buyurur ki: *"Şüpyesiz ki, azab, yalanlayan ve yüzçevirenedir".* (Tana, 20/48, Hak olana yalan diyen ve ondan yüz çeviren üzerine azab vardır). *"Cehennem ateşine yalanlayan ve yüz çeviren en şaki kimseden başkası yaslandırılmaz"* (Leyi, 92/16), *"Şüphesiz ki, bugün rezil-rüsvay olmak ve kötülük kâfirler üzerinedir"* (Nahl, 16/27) vs.

Cevap: Bu nasların zahirî manâları terkedilmiştir (nazar-i itibara alınmaz). Zira kebîre sahibinin kâfir olmadığı konusunda kesin naslar bulunmaktadır. Ayrıca, yukarıda da işaret edildiği gibi, kebîre sahibinin kâfir olmadığı meselesinde icma akdolunmuştur. Haricîler, esasen akdolunan icmam

haricinde kaldıkları için onlara (ve görüşlerine) itibar edilmez.[18]

1. Günahların Affı

“Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez” (Nisa, 4/48, 116)
Bu konuda (bütün) müslümanlarm icmaı vardır. Fakat İslâm uleması (şer'an ve dinen mağfiret edilmesi caiz olmayan) “şirk günahını Allah'ın affetmesi acaba akıl yönünden caiz midir, değil midir” konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre, şirkin affedilmesi aklen caizdir. Affedilemiyeceği sadece sem'î ve şer'i delillerle bilinmektedir. Diğer bazıları bunu imkânsız görür ve derler ki: îyi ile kötü arasında fark görmek hikmetin gereği ve hükmüdür. Küfür, işlenen cinayetlerin ve günahların en büyüğüdür. Prensip itibariyle küfürden haram olma hükmünü kaldırıp mubah kılma ihtimali yoktur. Şu halde bu günah konusunda af ve sorumluluktan kurtulma ihtimali yoktur. Bir de kâfir, küfrün hak ve doğru bir şey olduğuna itikad etmekte ve bu günahın mağfiretini ve affını talep etmemek-tedir. Onun için kâfirin affedilmesi hikmete de Uygun değildir. Ayrıca küfür; ebedî ve daimî bir itikaddır. Onun için cezanın da müebbed ve sürekli olması lazım gelmektedir. Fakat diğer günahlarda bu durum yoktur, aksi vardır .[19]

“Allah, şirk hariç dilediği kimselerin büyük-küçük günahlarını mağfiret eder”

Günah işleyen kişi ister tevbe etsin, ister etmesin. Fakat bu fikre Mutezile karşı çıkmıştır. Bu hüküm bu şekilde takrir ve ifade edilirken zikredilen (Nisa sûresinin 48.) âyetin affa delâleti mülahaza edilmiş ve dikkate alınmıştır. Bu manâya gelen daha pek çok âyet ve hadis vardır. Mutezile bu nevi naslan küçük günahlara ve bir de sonradan tevbe edilen, pişmanlık duyulan büyük günahlara tahsis eder. (Nasların umumî olan şümulünü daraltır ve daha özel hale getirir) .

Mutezile bu konuda iki nevi delile sarılır:

1. *(“Allah'a ve Resulüne asi olanlar Cehennemde ebedî kalırlar*”, (Cin, 72/23) *“Kasten bir müslümanı öldürenin cezası ebedî olarak Cehennemde kalmaktır”,* (Nisa, 4/93), gibi) âsiler hakkındaki vaıd ve tehdidle ilgili âyet ve hadisler.

Cevap: “Bu gibi naslardaki hükmün umumî olduğu kabul edilse bile, bunlar vücûba değil, vukua delâlet eder. (Allah'ın kebire sahibini Cehennemde yakması mümkün ve vakîdir, ama mutlaka şart ve zaruri değildir). Kaldı ki, af konusunda da pek çok nas vardır. O sebeple, affa uğrayan günahkârları, vaîd ve tehdidin şümulünden istisna etmek gerekir. Bazılarının iddiasına (yani Eş'arîlere) göre, vaîd ve tehdidden caymak keremdir, fazilettir. Allah Taâlâ hakkında bu caizdir. Muhakkikler (ve dinî hakikatları daha iyi bilenler) bu kanâati kabul etmemişlerdir. Bu rîasil caiz

olur? Çünkü bu, “Sözü değiştirmektir” (tebdil-i kavldır). *Halbuki Allah Taâlâ: “Bizim katımızda söz değişmez”, (ben kullara zulmetmem,* Kaf, 50/29) buyurmuştur.

2. Günahkâr kişi, günahından dolayı cezalandırılmayacağını bilirse; bu, onun günah üzerinde olmasını takrir ve tasvib etmek, başkasını da o günahı işlemeye teşvik etmek manâsına gelir. Bu ise peygamber göndermedeki sır ve hikmete aykırı olur.

Cevap: Sırf affı caiz ve mümkün görmek, “ceza görülmeyecektir”, şeklinde bir zannın bile ortaya çıkmasını icab ettirmez. Bu konuda kesin bir bilginin ve kanâatin ortaya çıkmasına neden sebep olacak? Böyle bir zan ve kanâat nasıl ortaya çıkar ki, vaid ve tehdid, konusundaki naslar son derece korkutucudur, her bir şahsa göre azabın vaki olacağı ihtimalini kuvvetlendirmekte (ve galib bir zan haline getirmekte)dir. Zecr, (men, tehdid ve müeyyide)nin bu kadarı yeterlidir.

Sağıre işleyen kişi, büyük günahlardan ister sakınsın ister sakınmasın, “küçük günahlardan dolayı ceza görmesi caizdir”

Zira bunlar da: *“Allah, şirk hariç öbür günahları dilerse affeder”* (Nisa, 4/48,116); *“Küçük-büyük, zabtetmedik hiç bir günah bırakmamıştır”* (Kehf, 18/49) gibi âyetlerin şümulüne girer. Son âyetteki “zabt” (i h s â) sadece sorguya çekmek ve yapılanın karşılığını vermek için söz konusu olur. Bu konuda daha başka âyet ve hadisler de vardır.

Mutezileye göre, büyük günahlardan kaçman bir kimsenin küçük günahlardan dolayı azab görmesi caiz olmaz. Fakat bu, “ceza görmesi akıl yönünden imkânsızdır”, manâsına gelmez. Aksine bu, sem'i ve naklî deliller ve naslar mevcut (ve Allah bu konuda teminat vermiş) olduğu için “küçük günah işleyenlerin azab çekmeleri” vaki ve caiz olmaz, manâsına gelir. Meselâ Cenab-ı Hakk *“Eğer menedildiğiniz büyük günahlardan kaçınırsanız (diğer) günahlarınızın üzerini örter ve onları bağışlarız”* (Nisa, 4/31), buyurmuştur.

Cevap: Mutlak kebire küfürdür. Çünkü eksiği olmayan en büyük günah odur. Âyette “kebîre” kelimesinin “kebireler” (kebâir) şeklinde çoğul olarak getirilmesi, hüküm itibariyle hepsi bir bile olsa, (putperestlerin küfür tarzı, Mecusilerin küfür şekli, Hıristiyanların kâfir olma biçimi gibi) nevilerine nisbetledir. Veya kâfir olan muhataplardan ve fertlerden birinde mevcud olan küfre nazaran kebîre kelimesi çoğul yapılmıştır. Bir çoğulun diğer bir çoğul ile karşı karşıya getirilmesi (ve, “eğer kaçınırsanız, kebîrelerden” denilmesi, bu cemiler içinde var olan ferdierin ve) teklerin de teklere bölünmesini gerektirir. Meselâ, “topluluk bineklerine bindiler” ve “elbiselerini giyindiler” cümlelerinde olduğu gibi. (Buradaki cemiler topluluk içindeki her ferdin birden fazla bineği ve elbisesi olduğu manâsına gelmez, çoğul olan binekler ve elbiseler, yine çoğul olan topluluk içindeki fertlere teker teker taksim olunur. Âyette “kebîreler” denilmesi de böyledir, muhataplar

arasında birer birer bölüşülür, bir ferdin birden başka kebîresi, yani şirk ve küfür günahı olmaz).
(Küçük günahtan dolayı azab görmek mümkün olduğu gibi “Büyük günahların affedilmesi de caizdir”
Biraz evvel müellif Ömer Nesefî bu hususu söz konusu etmişti. Ancak “işlenen günahtan ötürü kınanmamak ve sorguya çekilmemek” için af tabiri kullanıldığı gibi, aynı husus için mağfiret tabiri de kullanılır. Bu hususun bilinmesi için ifadeyi tekrar etmiştir. Aynca af konusunun şu ifadesiyle de ilgili olmasını istemiştir:
(Allah, büyük günahları) “Helal sayılarak işlenmemesi şartıyla affeder, işlenen günahı (ve kebâiri) helal saymak ise küfürdür”
Çünkü, helal saymak, kalbteki tasdike aykırı olan tekzib manâsına gelir. Âsilerin ve günahkârların Cehennemde ebedi kalacaklarına delâlet eden naslar işte bu esasa göre tevil edilir veya onlara iman ve mümin ismini vermemekle izah ve tefsir edilir. (Yani büyük günah işleyenler, şayet işledikleri şeyin helal olduğuna inanırlarsa, o zaman Cehennemde ebedi kalırlar, denilmek suretiyle naslar, tevil edilir, yorumlanır veyahut da “bu nevi büyük günahları işleyenler, esasen imanı olmayan kimselerdir”, denilmek suretiyle kendilerine iman ve mümin ismi verilmez, *“Onlar Allah'a ve âhiret gününe iman ettik derler ama, esasen mümin değillerdir”*, [Bakara, 2/8] âyetinde olduğu gibi kebîre sahibi müminler, kebîre sahibi kâfirlerden istisna edilmiş olur).[20]

2. Şefaat

“Kebire sahipleri hakkında peygamberlerin ve hayırlı müminlerin şefâatta bulunma yetkileri vardır. Bu husus (tevatür derecesine ulaşmayan, fakat ahad haberlerden de kuvvetli olan müstefiz ve) meşhur hadislerle sabittir”

Mutezile bu konuda Sünni görüşüne muhalefet etmiştir. Bu ihtilaf, biraz evvel temas edildiği gibi “şefaat sözkonusu olmadan (Allah'ın kulunun günahını) af ve mağfiret etmesi caiz olunca, şeraatla caiz-olacağı, çok daha fazla tabiîdir”, şeklinde temel görüşe dayanmaktadır. Mutezile onu caiz görmediği için bunu da caiz görmemiştir [21].

Delillerimiz: *“İmanlı erkekler, kadınlar ve kendi günahın için af dile”* (Muhammed, 47/19). (Hz. Peygamber'in müminler için af dilemesinin faydası yoksa, bu âyetin manâsı nedir?) *“Onlara (yani kâfirlere) şefâatçıların şefaati fayda vermez”* (Müddessir, 74/48). Bu cümlenin üslûbu ve ifade şekli esas itibariyle' şefaatin var olduğunun delilidir. Aksi halde hallerini kötülemek ve içinde bulundukları sıkıntılı durumun mahiyetini ortaya koymak için, “kâfirlere, hiç bir şefaatçinin şefaatinin faydası olmaz” demenin manâsı olmazdı, Bu gibi yerlerde kullanılan bu nevi ifadeler, sadece kâfirlere mahsus olan alâmetleri ifade eder, onlarla başkaları arasında

müşterek olan nitelikleri göstermez. (Şefâatcıya sahip olmama sadece kâfirlerin özelliğidir), Buradaki hükmün kâfirlerle ilgili olmasından maksad, onlardan başkası da "şefâatcıya sahip olmaz" (ve kâfirlerin haricinde kalan kimselerin şefâatcıları da kendileri için faydalı olamaz) demek değildir. Onun için bu âyet, "muhalif mefhuma" inananları reddetmek için de delil değildir.

(Şafiîlere göre muteber olan mefhum-i muhalefet Hanefîlere göre muteber değildir. Onun için bu âyetle, "mademki şefaatin kâfirlere faydası yoktur, o halde müminlere faydası vardır", şeklinde şefaat için delil getirilmemiştir. Tersine şefâatın cevazı bu âyetin üslûbundan ve ifade tarzından çıkarılmıştır: Ey kâfirler, siz öyle kötü ve zor bir. durumdasınız ki, herkese faydası olan şefâatın bile size menfaati olmaz!, denmek istenmiştir.)

Peygamber (s.a.)in*: "Şefaatim, ümmetimden kebîre sahipleri içindir"* [22], buyurması da şefaat için bir delildir. Bu meşhur bir hadistir. Hatta bu konudaki hadisler mânâ yönünden mütevatirdir.

Mutezilenin delilleri*:* *"Hiç bir kimsenin, diğer bir kimseden faydalanmayacağı, kimseden bir şefaat kabul edilmeyeceği... günden korunun."* (Bakara, 2/48), *"Zalimlerin ne bir dostu, ne de itaat edecekleri bir şefâatcıları vardır"* (Gâfir, 40/18), gibi âyetler.

Cevap: Bu ve benzeri naslarm bütün şahıslara, zamanlara ve hallere delâlet eden umumî bir ifade

olduğunu kabul etsek bile (ki önce bunu kabul etmeyiz, ama kabul ve teslim ettiğimiz farzedilse dahi) birbirine muarız bulunan ve âyet ve hadis neviden olan) delilleri telif etmek için bu çeşit nasları kâfirlere tahsis etmek gerekmektedir. Af ve şefâatm esası, Kur'an, hadis ve icmaa dayanan kesin delillere istinad ettiği için Mutezile, “mutlak olarak küçük günahların, tevbeden sonra da büyük günahların affını kabul etmiş” ve, “şefaat (günahların affına vesile değildir, sadece) sevabın artmasını temin eder”, demiştir.

Fakat bunlar hatalı görüşlerdir. Birinci şıkkın yanlış oluşu, şundandır: Mutezileye göre büyük günahtan tevbe eden veya büyük günahlardan kaçınmak şartiyle küçük günahları işleyen, esasen onlara göre azabı hak etmiş değildir. Onun için de affın manâsı yoktur, îkinci şıkka gelince, naslarda bahis konusu edilen şefaatin; işlenen cinayet ve günahtan af taleb etmek manâlına geldiği (ve sevabı artırmaktan ibaret olmadığı) hususunda şübhe yoktur.

Tevbesiz dahi vefat etmiş olsalar, “kebîre sahibi olan müslümanlar Cehennemde ebedî olarak kalmazlar”

Delilleri: *“Kim zerre kadar hayır işlerse, onu görecektir”* (Züzal, 99/7). İmanın kendisi hayırlı bir ameldir; “Cehenneme girmeden evvel (Cennette) bunun karşılığı görülür, som dbedî olarak yanmak üzere Cehenneme girilir,” demek mümkün değildir. Zira bunun bâtıl olduğu konusunda icmâ ve ittifak vardır. Şu halde geriye, (işlenen günah miktannca ve

Allah'ın dilediği zamana kadar) Cehennemde kaldıktan sonra oradan çıkmak şıkkı kalır.
“Allah, mümin erkeklere ve kadınlara, altından ırmaklar akan Cennetler vaad etmiştir” (Tevbe, 9/73), *“İman edip salih ve iyi amel işleyenlerin ağırlanacakları yer Firdevs Cennetidir”* (Kehf, 18/107). Müslümanların cennetlik olduklarına delâlet eden bunlar gibi daha pek çok nas vardır. Ayrıca, günah sebebiyle bir müslümanın iman dairesinden çıkmayacağı, yukarıda kesin delillerle gösterilmişti.
Bir de şu var: Cehennemde ebedî kalmak, cezaların en büyüğüdür. Onun için Cehennemde ebedî kalmak, en büyük cinayet ve günah olan küfre karşılık kılınmıştır. Bu büyük ceza ile kâfir olmayanlar (günahkâr müslümanlar) da cezalandırılırsa, cezanın cinayetten ve suçtan fazla olması lazım gelirdi. Bu ise adalete sığmaz.
Mutezileye göre, Cehenneme girenler orada ebedî olarak kalırlar. Zira Cehenneme ya kâfir veya tevbesiz ölen kebire sahibi girer. Günahsız olanlar, veya günahına tevbe edenler veyahut da kebîre-den sakınmak şartıyla küçük günah işleyenler esasen Cehennemlik değillerdir. Nitekim bununla ilgili Mutezilenin dayandığı esâslar anlatılmıştı.
Mutezileye göre, kâfirin Cehennemde ebedî kalacağı konusunda icma ve ittifak vardır. îki bakımdan kebire sahibi de aynı durumda-
1. Kebîre sahibi azaba müstehak olmuştur, Azab, daimî ve hâlis zarar demektir. Şu halde bu manâdaki zarar

ve azab daimî ve halis menfaat demek olan sevabı hak etmeye aykırıdır.

Cevap: Azabın tarifindeki “daimî” kaydını kabul etmiyoruz. Hatta onların kasdettikleri manâda “müstehak olmak” veya “hak etmek” kavramlarım da kabul etmiyoruz. Çünkü onların “istihkak” ve “hak etmek”ten anladıkları isticabdır, yani amelin karşılığını zaruri olarak almaktır. Halbuki sevap Allah'ın bir fazlı ve lütfudur, azab da adaletidir. Bundan dolayı Hakk Taâlâ kebîre sahibine dilerse azab eder, dilerse bir süre azab ettikten sonra Cennete sokar.

2. Kebîre sahibinin 'Cehennemde ebedi kalacaklarına delâlet eden naslar: *“Kim, bir mümini kasden öldürürse, cezası ebedî olarak Cehennemde kalmaktır”* (Nisa, 4/93), *“Kim Allah'a ve Resulüne âsi olur ve onun hududuun tecavüz ederse, Allah onu ebedî kalmak üzere Cehenneme sokar”* (Nisa, 4/14. Muhalled fi'n-nâr, hulûd), *“Kötülük işleyip suçu kendisini kuşatmış olan kimseler, ebedî olmak üzere Cehennemliklerdir”* (Bakara, 2/81).

Cevap: Bir müslümam, sırf müslüman olduğu için, kâfirden başkası katletmez. Allah'ın cizdiği bütün sınırları tecavüz eden... ve günahı her taraftan kendisini çeviren ve kuşatan... kişi için söylenecek söz de aynıdır. (Sırf Allah çizdi, diye bir sınırı, kâfirden başkası aşmaz). Hulûd'dan, asli ve lafzi manânın kasdedildiği kabul edilse bile, hulûd bazan, bir yere uzun süre kalmak manâsında da kullanılır: “Sicnûn

muhaledün (müebbed hapis) sözünde olduğu gibi. “Hulûdun daima” “ebedilik' manâsına geldiği kabul edilse bile bu sefer, hulûda ve ebediyete de'âlet eden naslar (kebîre sahibi için) hudûd ve ebedîlik olmadığına delâlet eden âyetlere muarız olur, (onlarla çatışır ve çelişir. Onun için de hulûda delâlet etmeyen naslar esas alınarak öbürleri buna göre te'vil edilir ve yorumlanır, böylece aradaki çatışma ve çelişme hali ortadan kaldırılır. Hulûda delâlet eden âyetler kâfirlere tahsis e/dilerek naslarm arası telif edilir).[23]

3. İMAN MESELESİ

1. İmanın Mahiyeti

Lügatte iman; tasdik etmek, yani haberi veren zatın anlattığı hükme gönüllü olarak boyun eğerek onu kabul etmek ve o hükmü doğru saymaktır. İman, “if‘al” vezninde, “emn” kökünden gelir. “Ona iman etti” demenin hakikati, “onu (dinî akideleri) yalanlamadan ve (ilahî hükümlere) muhalefetten emin kıldı”, manâsına gelir. “Âmane” fiili “l” ve “b” harf-i cerleriyle müteaddi olur: *“Sen bizim için inanıcı değilsin”* (bi-mü'minin lenâ (Yusuf, 12/171), yani bizim için tasdik edici değilsin (bize inanmazsın, bizi tasdik etmezsin) demektir.
Peygamber (s.a.) bir hadislerinde: *“el-îmanu en-tü'mine bi'llah...” (İman Allah'a... iman etmendir), yani tasdik*

etmendir buyurmuştur. (Âyette, “âmene” l, hadiste 'b' harf-i çeri ile müteaddi olmuştur).
Tasdikin hakikati ve mahiyeti, gönüllü olarak benimseme ve kabul etme sözkonusu olmaksızın, haberin ve haber verenin doğruluğu ile ilgili olarak kalbte (ve zihinde) meydana gelen bir nisbet (şu haber doğrudur, şu haberi veren sâdıktır şeklinde bir hüküm) değildir. Aksine, “tasdik” “teslim olmak” denilecek şekilde ve ölçüde bu nisbeti iz'an, yani gönüllü olarak benimsemek ve kabul etmektir. Nitekim îmam Gazali (r.a.) bu hususu açıkça ifade etmiştir.
Kısaca iman ve tasdik farsçada: “girevîden” (inanmak, tasdik etmek, boyun eğmek, tabi olmak, doğurmak) kelimesiyle ifade edilen manâdır.
Mantık ilminin baş tarafında, “ilim ya tasavvur veya tasdik olur”, denilmek suretiyle ifade edilen ve tasavvura mukabil olan tasdikin manâsı da budur. Bu hususu mantıkçıların ve filozofların reisi îbn Sina açıkça ifade etmiş (ve mantıktaki tasdikin, “gireviden” ile aynı olan lügat manâsında kullanıldığım belirtmiş) tir. Bu manâ bazı kâfirlerde mevcut olsa, “üzerinde tekzib ve inkâr alâmeti ve emmaresi”, bulunması yönünden o nevi kimselere kâfir adı verilir. Farzedelim ki, bir adam Peygamber (s.a.) in getirdiği ve haber verdiği her şeyi tasdik ve ikrar etmiş, ayrıca ona göre de amel etmiştir. Fakat bununla beraber ihtiyarî olarak zünnar (dinleri icabı papazların bellerine bağladıkları kuşak) kuşanmış ve iradesiyle

putlara tapınıştır. Bu nevi fiilleri Peygamber (s.a.) i tekzib ve inkâr alâmeti kıldığından biz o kimseyi kâfir sayarız.
Anlatılan sözlerin hakikatim ve mahiyetini kavramak, iman meselesinde ortaya çıkan bir çok müşkil konuların halledilmesi yolunu açar ve bunların çözümünü kolaylaştırır [24].
Tasdikin manâsının hakikati ve mahiyeti bu şekilde bilindikten ve anlaşıldıktan sonra, malum olsun ki, şeriatta vs dini manâda:
“İman Peygamber (s.a.)in Allah Taâlâ'dan getirdiği şeyleri tasdik ve ikrar etmektir”
Yani Peygamber (s.a.) in Allah Taâlâ tarafından getirdiği zarurî ve kesin olarak bilinen şeylerin tümünü icmalen (toptan, kısaca ve özet olarak) kalb ile tasdik etmektir. (Buna göre lügatteki tasdik umumî, şer'i tasdik hususîdir). îmanın hakkını ödemek (ve bununla ilgili sorumluluktan kurtulmak) için bu kadarı kâfidir. Şu halde Allah'ın varlığını ve sıfatlarım tasdik eden bir müşrik, şer'î manâda değil de, sadece lügat manâda mümin olur. Zira, müşrik tevhidi ihlâl etmiştir. (Kelime-i tevhidin sadece Allah kısmını kabul edip peygamber kısmını kabul etmediği için imam eksiktir). Allah Taâlâ; *“Onların çoğu, sadece şirk koştukları halde Allah'a iman ederler.”* (Yusuf, 12/106) âyetinde buna işaret etmiştir.
İkrar, tasdik edileni dil ile ifade etmektir. Ancak tasdik (hiçbir zaman ve hiçbir şekilde) sakıt olması ihtimali

bulunmayan bir şart iken, bazan ikrarın düşmesi ihtimal dahilindedir. Nitekim ikrah ve cebir halinde bu durum söz konusu olur. (Dilsizler için de durum böyledir).

İtiraz: Gaflet ve uyku halinde olduğu gibi, bazı durumlarda tasdikde baki ve daimî olmamaktadır.

Cevap: Tasdik kalbte bakîdir. Zühul, sadece kalbte var olan tasdikle ilgilidir. Yani tasdik kalbte vardır da insan bazan bunun farkında değildir. Bu itirazı biran için kabul etsek bile, bu sefer de şöyle deriz: Şârî (olan Allah ve Resulü), "Gerçekleştirilen ve ondan sonra da kendisine zıddı Colan küfür ve inkâr) arız olmayan kalbin tasdikini, bakî ve daimî olan tasdik hükmünde tutmuştur". Onun içindir ki, mazide veya halde iman edip te, kendisine tekzib alâmeti arız olmayan herkese mümin ismini verilmektedir.

Müellif Ömer Nesefî'nin, imanı "tasdik ve ikrardır", şeklindeki tarifi ulemadan bazılarının mezhebi ve görüşüdür. Şemsuleimnıe ve Fahrulislâm da bunu tercih etmişlerdir.

Muhakkik olanların cumhuruna (ve özellikle Eş'arilere) göre; iman, kalb ile tasdikten ibarettir. İkrar, sadece dünyevi (ve hukukî) hükümlerin tatbik edilmesi için şart kılınmıştır. Çünkü kalbteki tasdik gizli bir iştir, bu tasdikin açıkta bir alâmetinin bulunması şarttır. Bu duruma göre kalbi ile tasdik edip te bunu diliyle ikrar etmeyenler, dünyevî (ve hukukî) hükümler itibariyle mümin olmasalar bile Allah Taâlâ nezdinde mümindirler. Münafıklarda olduğu gibi,

diliyle ikrar edip te kalbiyle tasdik etmeyenler için ise aksi bir durum vardır. Şeyh Ebu Mansur Maturidi (r.a.)nin tercihi de budur.

Naslar bu kanâatta olanları desteklemektedir: *"Allah, işte bunların kalbine imanı yazmıştır"* (Mücadele, 58/22), *"Kalbi imanla dolu olduğu halde, zor ve cebir altında tutulan kimse müstesna, iman ettikten sonra küfredip kalbini kâfirliğe açanlara Allah'ın katında bir gazab vardır; büyük azab da onlar içindir"* (Nahl, 16/106), *"İman henüz kalblerinize girmedi"* (Hucûrat, 49/14) gibi âyetler bu fikri kuvvetlendirir.

Peygamber (s,a.) şöyle dua ederdi: "Allah'ın, kalbimi dinin ve taatan üzerinde sabit kıl [25].

"La ilahe illallah", demesine rağmen (kâfirdir, diye) bir kişiyi Öldüren Üsame'ye Peygamber (s.a.) (kelime-i tevhidi söylediği halde onu niçin öldürdün? diye sormuş, "bunu söylemesi ölümden kurtulmak içindi", cevabını alınca, bunu nereden biliyorsun?) "kalbini açıp baktın mı ki", buyurmuştu.

İtiraz: Evet iman tasdiktir, bu doğrudur. Lakin, lügat ehli (ve Arapça konuşanlar), iman sözünden, (kalbin değil, sadece) dilin tasdikinden başka bir şey anlamıyorlardı. Peygamber (s.a.) ve ashabı, bir kimsenin mümin olması için kelime-i şahadeti söylemesini yeterli görüyor, kalbindekinin ne olduğunu sormadan ve araştırmadan onun imanının muteber olduğuna hükmediyorlardı.

Cevap: Aşikârdır ki, tasdikte muteber olan (dilin değil) kalbin ameli ve hükmüdür. Hatta tasdik kelimesinin bir manâya karşılık olarak ortaya konulmadığını ve kullanılmadığım veya bu kelimenin "kalbin tasdiği"nden başka bir manâ için ortaya konulduğunu ve kullanıldığını farzedelim. O zaman lügat ve örf ehlinden, yani bir dili anlaşarak konuşan kimselerden hiçbiri «saddaktü» (tasdik ettim) kelimesini söyleyen bir kimsenin Peygamber (s.a.) i tasdik ettiğine ve ona iman ettiğine hükmedemezdi. (Onun için dil ile tasdik ve iman kalbteki kabulün ifadesi sayılmıştır. Yani dilin fiili ve ameli olan tasdik ve iman, kalbin fiili ve ameli olan tasdike ve imana delâlet etmezse, örf ve lügat yönünden iman ve tasdik sayılmaz). Bundan dolayıdır ki, dil ile ikrarda bulunanlardan bazılarının imanını reddetmek sahih ve doğru olmuştur:
Allah Taâlâ buyurur ki: *"İnsanlardan öyleleri vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe imân ettik derler, halbuki onlar mümin değillerdir"* (Bakara, 2/8). (Şu halde iman dilin tasdiki değildir). *"Bedeviler, iman ettik", dediler. De ki, iman etmediniz ama îslâm olduk, deyiniz"* (Hucurat, 48/14). (Yani iman ettik demekle zahirî bir teslimiyet gösterdiniz, gönülden iman etmiş olmadınız).
Sadece dil ile ikrar eden bir kimsenin lügat (ve örf) yönünden mümin adını alacağı ve zahirine bakılarak imanla ilgili hükümlerin kendisine uygulanacağı hususunda ihtilaf yoktur. Tartışma konusu olan husus, böyle bir kimsenin Allah Taâlâ ile kendisi arasındaki münasebetler yönünden mümin olup olmaması

konusudur. Peygamber (s.a.) ve ondan sonra gelenler kelime-i şahadet getirenlerin mümin olduklarına hükmettikleri gibi münafıkın da kâfir olduğuna hükmederlerdi. Bu durum, iman konusunda sadece dilin fiilinin yeterli olmadığını gösterir. Ayrıca, "kalbi ile tasdik eden, bu tasdiki dil ile ikrar etmeye karar veren, fakat dilsizlik gibi bir engel sebebiyle bunu yapamayan bir kimsenin mümin olduğu konusunda", icma akdedilmiştir. Çok açık olarak görülmektedir ki, Kerramiyenin zannettiği gibi, imanın hakikati ve mahiyeti "iki şahadet kelimesinin sadece dil ile söylenmesinden ibaret", değildir.[26]

2. İmanın Artması-Eksilmesi

Fıkıh, hadis ve kelâm âlimlerinden cumhurunun mezhebi, "iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla icradır", (tasdîkun bi'l-ce-nan, ikrârun bi'1-lisân ve amelun bi'1-erkân), şeklinde tarif ettikle-rinden, Müellif Ömer Nesefî, bunu redde işaret ederek dedi ki:
"Amel ve taatlar esas itibariyle (günbegün, anbean) artış gösterir. Halbuki iman ne artar ne de eksilir"
Burada iki husus söz konusudur:
1. Ameller iman (ve akîde kavramın) a dahil değildir. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi imanın hakikati ve mahiyeti tasdiktir. Bunun diğer sebepleri de şunlardır:

a) Kur'an'da ve hadislerde amel imanın üzerine atfedilmiştir. Misâl: *"îman eden ve iyi amel işleyen kimseleri Cennetlerimize koruz"* (Nisa, 4/57). Atıf, matuf ile matufun aleyhin başka başka olmalarını ve birinin öbürüne dahil olmamasını gerektirir. Bu husus kesindir.

b) İman, amelin sıhhatinin şartı kılınmıştır. Misâl: *"Kim imanlı olduğu halde iyi ameller işlerse zulme uğramaktan ve hakkının yenmesinden korkmaz"* (Taha, 20/112); Enbiya, 21/94). Meşrut şarta dahil değildir. Zira bir şeyin, kendisinin şartı olması imkânsızdır. (Şartla meşrut arasında bir ayrılık ve gayrılık vardır). Bu husus da kafidir.

c) Amellerden bazılarını terkedenlerin imanlarının mevcut olduğundan bahsedilmiştir. Misâl: *"Eğer müminlerde iki grup birbirleriyle cenk yaparsa.."* (Hucûrat, 49/9). Yukarda da geçtiği gibi, rüknü ve temel unsuru olmadan bir şey gerçekleşmez, var olmaz. Bu da kesindir. (Birbirini öldürenlere mümin denildiğine göre, haram olan adam öldürme fiili insanı mümin olmaktan çıkarmamaktadır, demektir).

Aşikârdır ki, bütün bu izahlar, "amel ve taat, imanın hakikatı-mn ve mahiyetinin şartıdır. Bunları terkedene mümin denilmez", diyenlere karşı delil olmak üzere ileri sürülebilir. Nitekim Mutezilenin (ve Haricîlerin) görüşü budur. "Amel ve taat, imanın tam ve kâmil olmasının şartıdır. Ameli ve taatı terkeden imanın hakikatinin ve mahiyetinin dışına çıkmaz", görüşünde ve mezhebinde olanlar için yukârdaki izahlar delil

diye öne sürülemez. Ameli, kâmil imanın şartı olarak gören de İmam Şafii'dir. Mutezilenin tutunduğu deliller; cevaplarıyle birlikte daha evvel geçmişti.

2. İmanın hakikati ve mahiyeti ne artar ne de eksilir. Nitekim daha evvel de geçtiği gibi, “iman, cezm ve iz'ân (kesinlik ve boyun eğerek kabullenme) haddine ulaşan kalbi bir tasdiktir”. Bu manâdaki imanda fazlalık ve eksiklik tasavvur edilemez. Hatta, imanın hakikatini elde eden bir kimse, ister ibadet ve taat işlesin, isterse günah işlesin müsavidir, tasdiki hali üzere bakîdir, esas itibariyle bu tasdikte bir değişiklik olmaz.

(“*Allah'ın âyetleri okunduğu zaman onların imanları artar”*.(Enfal, 8/21)mealinde olup da) imanın ziyadeleşeceğine delâlet eden âyetler, Ebu Hanife (r.a.)nin zikrettiği manâya hamlolunur, te'vil edilir. Şöyle ki: Sahabe Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a esas itibariyle icmaîen (toptan) iman etmişti. Sonra farz olan bir hükmün gelişini diğer bir farz takib etmekte, onlar da bu farza özel olarak inanmakta idiler. (îcmalen anlatılan bir husus tafsil edilince, teferruata inanmak suretiyle imanları fazlalaşmakta idi). Ebu Hanife özetle demek ister ki, iman edilmesi farz olan hususlar arttıkça iman da artar. Bu ise, Peygamber (s.a.)in asrından başka bir zaman için düşünülemez.

Fakat bu tartışılabilir bir konudur. Çünkü farzların tafsilatına (peyder pey) "vâkıf olmak, Peygamber (s.a.)in asrından başka zamanlar için de mümkündür. îcmalen ve özet olarak bilinene icmalen, tafsilatlı

olarak bilinene tafsilatlı olarak iman etmek farzdır. Aşikardır ki, tafsilatlı olan iman (icmalî olandan) daha fazla ve hatta daha da mükemmeldir. “İcmâli iman, tasdik derecesinden aşağı düşmez”, demeleri, imanın aslı ile muttasif olma itibariyledir.
(İmanın artacağına delâlet eden âyetler hakkında şöyle de) denilmiştir: İmanda sabit ve daim olma her an iman üzerine ziyadeliktir. Bu sözün de özeti şudur: Zamanın artmasıyle iman da artar. Çünkü iman arazdır, ancak emsalinin yenilenmesi suretiyle bakî ve dai-ttti olur. (Zira bir araz iki zamanda bakî olmaz).
Bu da tartışılabilir bir konudur. Zira bir şey yok olduktan sonra onun dengi olan diğer bir şeyin vücûda gelmesi, o şeyde bir ziyadelik ve fazlalık sayılmaz. Cismin siyahlığı örneğinde durum budur.
Şöyle de denilmiştir: İmanın artması meyvesinin, nurundaki parlaklığın ve kalb içindeki ışığın ziyadeleşmesi manâsına gelir. Şüphesiz ki (bu manâda iman) amellerle artar ve günahla eksilir.
“Amel imandandır”, kanâatında olanlara göre, imanın fazlalık ve eksiklik kabul edeceği açıktır. Bundan dolayı, imanın artması ve eksilmesi meselesi, amel ve taatm imandan bir parça olup olmadığı konusunun bir dalıdır, denilmiştir.
Muhakkiklerden biri (olan Adudiddin İcî)nin kanâatına göre, “tasdikin hakikati ve mahiyeti fazlalık ve eksiklik kabul etmez”, kaidesi kabul ve teslim edilemez. Aksine tasdik, kuvvet ve za'f yönünden değişiklik gösterir. Zira kesinlikle bilinmektedir ki,

Peygamber (s.a.)in (Allah, melekleri...) tasdiki, ümmetten, birinin tasdiki gibi değildir. Bundan dolayı (*Hz. İbrahim, "Rabbim, ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster", deyince Hakk Taâlâ "yoksa iman etmiyor musun, ya İbrahim", demiş işte o zaman) İbrahim (a.s.) "Evet iman ettim, ama kalbim tatmin olsun, diye bunu istiyorum"* (Bk. Bakara, 2/260) demişti.

Lakin bu durumda diğer bir mesele daha ortada kalmaktadır. Bazı Kaderîler "İman bilgidir" (marifet), demişler buna karşı ulema yekvücûd olarak bu görüşün fâsid olduğunu ifade etmişlerdir. Ve delil olarak da şü gibi hususlardan bahsetmişlerdir: *Kitap ehli olanlar Muhammed (a.s.) in peygamberliğini, kendi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıyor ve biliyorlardı.* (Bk. Bakara, 2/146). Bununla beraber, kendilerinde tasdik bulunmadığı için kesinlikle kâfir sayılmakta idiler.

Kâfirlerden bazıları, hak olanı yakînen bilmekte, tanımakta, fakat sırf inad ve kibirlenme sebebiyle onu red ve inkâr etmekte idi. Hakk Taâlâ bu konuda: *"Kalbleri kesin olarak kabul ettikleri halde kibir ve zalimlikleri sebebiyle Onu (Kur'an'ı) inkâr ettiler"* (Nemi, 27/14), buyurmuştur.

Bu noktada, dini hükümleri tanımak ve yakînen bilmekle, onları tasdik etmek ve onlara itikad etmek arasındaki farkın izah edilmesi zarureti ortaya çıkmaktadır. Böylece birinci şıkkın değil, ikinci şıkkın iman olduğu doğru bir şekilde anlaşılmış olur.

Bazı kelâm âlimlerinin eserlerinde iman şöyle tarif edilir: "Tasdik Haberci'nin haberinden anlaşılan ve

bilinen şeye, insanın kalbini rabt etmesinden ve gönül bağlamasından ibarettir". Kalbi rabt etme işi, tasdikcinin irâdesi ve ihtiyarı ile sabit olan kesbi bir şeydir Tasdik edenin sevap almasının ve bunun ibadetlerin başı sayılmasının sebebi de bu (tasdikin iradî oluşu) dur. Halbuki marifet (tanımak ve biimek) böyîe değildir. Zira marifet ekseriya insanın irâdesi ve kazanması söz konusu olmadan vücûda gelir. Meselâ bir kimsenin gözü bir cisme raslar, hemen bunun peşinden o cismin duvar veya taş olduğu konusunda (irâde ve kesble alakalı olmaksızın) bir marifet, yani bilgi hasıl olur.

Söz konusu farkı, muhakkiklerden bazıları (meselâ et-Tavzih müellifi gibi) şu şekilde anlatmışlardır: Tasdik, irâde ve ihtiyarınla haberi getirene doğruluk nisbet etmektir. Hatta, bu nisbet etme işi, iradesiz olarak kalbte vücûda gelse -bu, marifet olsa bile- tasdik olmaz. Bu izah tarzı müşkildir, anlaşılması zordur. Çünkü tasdik ilmin ve bilginin nevilerindendir. Bilgi ise ihtiyarî ve iradeli bir fiil değil, psikolojik bir keyfiyettir. Şöyle ki: Biz iki şey arasındaki nisbeti ve bağı tasavvur eder ve sonra o konuda müsbet veya menfi bir hüküm verme hususunda şüpheye düşer, daha sonra müsbet hüküm vermemiz gerektiği delille ispatlanırsa, bizim için hasıl olan şeye, onu iz'an ve kabul etmek (gönüllü olarak benimsemek ve ona teslim olmak) denir. Tasdik, hüküm, ispat ve ika'ın manâsı budur. (Bu, gayr-ı iradî psikolojik bir keyfiyettir).

Evet bu psikolojik keyfiyeti elde etmek, sebeplerine tevessül etmek, nazarı ve düşünceyi o yöne çevirmek, engelleri ortadan kaldırmak... vs. gibi iradî ve ihtiyari şeylerle olur. İnsan, imanla mükellef kılınırken bu gibi şeyler nazar-ı itibara alınmıştır. îman ve tasdikin kesbî ve ihtiyarî oluşundan maksat budur. Bunun için bilgi (marifet) yeterli değildir. Çünkü marifet, bazan bu gibi iradî ve kesbi şeyler olmadan da hasıl olur.

Tabii (bu duruma göre) irâde ile kazanılan kesin bilginin tasdik olması lazım gelmektedir. Fakat bunda bir sakınca yoktur. Çünkü Farsça "girevîden" (inanmak, boyun eğmek ve tapmak) kelimesi ile ifade olunan manâ, bu takdirde vücûda gelmektedir. Zaten iman ve tasdik de bundan başka bir şey değildir. İnadcı ve kibirli kâfirler için o manâda bir iman-ve tasdikin meydana gelmesi ve hasıl olması mümkün değildir. Mümkün olduğunu kabul etsek bile, dilleriyle inkâr etmeleri, inad ve gururlarında direnmeleri kâfir sayılmalarına

kâfi gelmektedir. Bu ikisi, yani dil ile inkâr, kibir ve inadda ısrar tekzib ve inkârın alâmeti bulunmaktadır [27]

.

"İman ile İslâm bir ve aynı şeydir"

Zira islâm, (hak dinin önünde saygı ile) eğilmek ve itaat etmektir. Bu ise, dinin hükümlerinin kabul edilmesi ve samimiyetle benimsenmesi manâsına gelir. Yukarıda da geçtiği gibi tasdikin mahiyeti ve hakikati da zaten budur. Şu âyet imanla İslâmın aynı

manâya te'yid etmektedir: *“Bunun üzerine suçlu kavimler arasında bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada müslümanlardan sadece bir tek ev halkım bulmuştuk”* (Zariyat, 51/35), (Bu âyette mü'min ile müslüman aynı manâda kullanılmıştır).

Hulasa, herhangi bir kimseye, “Mümindir ama müslüman değildir” veya “Müslümandır lakin mümin değildir”, demek şer'an doğru değildir. îman ile îslâm birdir, dediğimiz zaman, bundan başka bir şey kasdetmiyoruz. (Yoksa bu iki kelime müradif, eşanlamlıdır, demek istemiyoruz). Öyle anlaşılıyor ki, kelâm âlimleri “iman ile İslâm birbirinden başka şeyler değildir”, sözü ile, “bunlardan birini diğerinden ayırmak mümkün değildir”, manâsını kasdetnıişlerdir. Yoksa mefhum ve kavram itibariyle ikisi birdir demek istememişlerdir.

Kifâye müellifi (Sabunî)nin: “İman, emir ve nehiylerden olmak üzere Allah Taâlâ'nın haber verdiği şeyleri tasdik etmektir”, “İslâm, Hakk Taâlâ'nın ulûhiyeti önünde saygı ile eğilmek ve boyun bükmek (hudu' ve inkiyad) tir”, demesi iman ile İslâm'ın mefhum itibariyle bir olmadığını gösterir. İnkıyad ve hudû' ise emir ve nehiyleri kabul etmeden gerçekleşmez. Şu halde iman hüküm yönünden İslâm'dan ayrı düşünülemez. Onun için de birbirinden başka değillerdir. Bir kimse çıkar da, “İman ile İslâm başka başka şeylerdir”, derse ona denilir ki, “O halde iman edip de İslâm olmayanın veya aksine müslüman

olup da mümin omlayanm hükmü nedir?”. Bu iddiada bulunan bir kimse, ikisi arasında farkın bulunduğunu, birinde mevcut olan hükmün öbüründe bulunmadığını bize ispat ederse (ki bunu ispat etmesi imkânsızdır) sözünü kabul ederiz. Aksi takdirde iddiasının bâtıl olduğu ortaya çıkar.

İtiraz: “*Bedeviler dediler ki: îman ettik. Sen de ki, iman etmediniz, fakat İslâm olduk deyiniz*” (Hucurat, 49/14). Bu âyet iman olmadan îslâmın tahakkuk edeceğini açıkça ifade eder.

Cevap: Şeriatce muteber olan İslâm, iman olmadan gerçekleşmez. Âyetteki, “İslâm” kelimesi, içten bir bağlılık ve kabullenme söz konusu olmadan sadece zahiri bir itaat ve boyun eğme halini ifade etmektedir, tıpkı iman konusunda, tasdik olmadan kelime-i şahadetin söylenmesi gibi.

İtiraz: *Peygamber (s.a.), İslâm, “Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed Allah'ın Resulüdür, diye şahadette bulunmak, namaz kılmak, zekat vermek, Ramazan orucun ututmak ve güç yetmesi halinde haccetmektir”* buyurmuştur [28]. Bu hadis gösterir ki, îslâm ameldir, kalbin tasdiki değildir.

Cevap: Hadiste, îslâmın meyvesini, neticesini ve alâmetlerini fiile getirme maksadı gözetilmiş tir. Bu hadis, aynen şu hadislere benzer:

1. Huzuruna gelen bir heyet üyelerine Peygamber (s.a.) sorar: *“Tek bir Allah'a iman etmenin ne olduğunu bilyior musunuz?”. Onlar da: “Allah ve Resulü bunu daha iyi*

bilir",derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Allah'tan başka tanrı bulunmadığına, Muhammedin Allah'ın Resulü olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekat vermek ve ganimet olan malların beştebirini vermektir", buyurur [29].

2. Peygamber (s.a.): *"İman yetmiş küsur şubedir. Bunun en a'lası Lâ ilahe illallah', demek, en aşağısı da insanlara eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır",* buyurmuştur [30]. (Bu iki hadiste imanın mahiyeti değil, alâmeti ve semeresi dile getirilmiştir).[31]

3. İmanda İstisna Meselesi

"Bir insanda tasdik ve ikrar bulundu mu, 'Ben hakikaten müminim, demesi doğru olur". Zira artık iman gerçekleşmiştir. "Allah dilerse (inşaallah) müminim, demesi uygun olmaz"

Eğer bu son ifadenin sebebi şüphe ise, o kimse behemahal kâfir olur. Fakat böyle konuşmak; edebe riayet ederek işleri Allah Taâlâ'nın irâdesine havale etmek veya içinde bulunulan hal ve anla ilgili değil de akıbet ve neticedeki şüpheyi (ve ölüm zamanındaki kaygıyı) dile getirmek, veya "înşaallah" demek suretiyle Allah'ın zikri ile teberrük etmek veya nefsi temize çıkarmaktan veyahut da durumunu beğenmekten uzak durmak gibi mülâhazalardan ileri geliyorsa, bu takdirde bile "İnşaallah müminim"

sözünü kullanmamak daha iyidir. Çünkü bu ifade şüphelenme vehmini ve izlenimini meydana getirebilmektedir. İşte bu gibi düşünceler sebebiyle müellif Ömer Nesefi, “caiz olmaz” demedi, sadece “uygun olmaz”, dedi. Zira “İnşaallah müminim”, ifadesi şüpheyi ifade için kullanılmazsa, “caiz değildir”, demenin bir manâsı yoktur. Kaldı ki, sahabe ve tabiûna varıncaya kadar, selefden pek çok kimse bu ifadenin kullanılmasının caiz olduğuna kani olmuşlar (ve hatta bizzat kullanmışlar) dır.

“İnşaallah müminim”, demek, “inşaallah Taâlâ gencim”, demek gibi değildir. Çünkü gençlik kazanılan fiillerden değildir. Akıbet ve netice itibariyle de baki ve daimî olması düşünülemez. Bu, nefsi aklamak ve beğenmek gibi bir sonuç doğuran ifadelerden de değildir “İnşaallah müminim”, cümlesi, “inşaallah zahidim, takva sahibiyim” cümlesine benzer. (Zira her ikisi de irâdeye ve kazanmaya dayanan fiillerdendir).

(Îmamu'l-Harameyn gibi) bazı kelâm âlimleri şu kanâata ulaşmışlardır: İnsan için hasıl olan, onu küfürden çıkaran tasdikin hakikati ve mahiyetidir. (Fiilen müminin kendisinde bu manâda bir tasdik vardır ve bu hususta şüphe edilemez). Lakin hadd-i zatında tasdik kuvvetli ve zayıf olmaya kabiliyetli ve müsaittir. *“Hakikaten mümin olanlar işte bunlardır. Onlar için Rabları katında mağfiret ve nefis rızık vardır”* (Enfal, 8/4), âyetinde işaret edilen (Cehennemden ve Allah'ın gazabından) kurtarıcı tam ve kâmil tasdikin husulü, sadece Hakk Taâlâ'nın meşiyetinde ve

iradesindedir. (Onun için bu manâyı kasdederek, “inşaallah müminim”, demekte bir sakınca yoktur. Asgari derecedeki iman için, ben hakikaten müminim, azami ve kemâl mertebedeki bir iman için inşaallah müminim denebilir).

Bazı Eş'arîlerden, “inşaallah müminim”, sözünü söylemenin sahih ve doğru olduğu nakledilmiş, bunun gerekçesi de şöyle açıklanmıştır: İmanda, küfürde, Cennetlik ve Cehennemlik olma (sâadet ve şekavet)de hatimeye ve neticeye itibar olunur. Hatta Cennetlik mümin, ömür boyu küfür ve isyan üzere yaşasa ela iman ile ölen (ve hüsn-i hatime ile vefat edeıı) kişidir. Cehennemlik olan kâfir, hayatı boyunca tasdik ve taat durumunu muhafaza etse de - Allah Taâlâ bizleri korusun - küfür üzere ölen (ve sû-i hatime ile giden) kişidir. Şeytan'dan bahseden: “*O, kâfirlerden oldu*” (Bakara, 2/34), âyet-i kerimede buna işaret edilmiştir. (İblisten. çok Allah'ı bilen ve ona ibadet eden yoktu, ama neticede kafir oldu). Peygamber (s.a.): “*Cennetlik olan kimse, daha annesinin karnında iken Cennetliktir. Cehennemlik olan kimse daha ana rahminde iken Cehennemliktir*” hadisiyle de aynı hususa dikkati çekmiştir [32]. Bu durum karşısında Müellif Ömer Nesefi, bazı Eş'arîler tarafından ileri sürülen bu görüşün (yani “inşaallah müminim”, demenin sıhhati ile ilgili kanaatin) bâtıl olduğuna şu sözü ile işaret etti:

Allah Taâlâ korusun imandan sonra irtidad etmek suretiyle, “Cennetlik olan kimse bazan cehennemlik

olur” Küfürden sonra imana gelmek suretiyle de “Cehennemlik olan bir kişi bazan Cennetlik olur”
Saadet ve şekavet, yani Cennetlik ve Cehennemlik olma hadise üzerinde değişiklik olur ama, “Cennetlik kılma ve Cehennemlik kılma” tis'âd ve işkâ) konusunda olmaz. Çünkü is'âd ve iskâ Allah Taâlâ'nın sıfatlarındandır. Zira İs'âd saadeti tekvin etmek ve yaratmak; işkâ şakavetr halk ve tekvin etmek manâsına gelir. (Allah'ın tekvin sıfatı ise değişmez).
“Ne Allah Taâlâ ne de sıfatları üzerinde herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz”
Bunun sebebi de evvelce geçtiği gibi, “kadîm ve ezeli varlık hadis şeylere konu olmaz”, (kadîm havadise mahal olmaz) kâidesidir.
Hakk olan şudur: (“Allah dilerse müminim” sözünün) manâsında iftilâf yoktur. Zira eğer iman ve saadetle mücerred manânın husulü kasdediliyorsa, o manâ zaten şu anda mevcuttur. Eğer iman ve saadet tabirleriyle bunlar üzerine terettüp eden kurtuluş ve semereler kasdediliyorsa, o da Allah Taâlâ'nın meşiyetinde ve iradesindedir. Şu anda onun husule geldiği kestirilemez. Şu anda imanın ve saadetin mevcut olduğunu kesinlikle ifade edenler ilk manâyı ve izah şeklini kasdetmektedirler. Bu konuda işi Allah'ın meşiyetine ve irâdesine havale edenler, ikinci manâyı ve izah şeklini kastetmektedirler. (Kısaca ihtilaf manâ ile değil, lafızla ilgilidir).[33]

[1] Münker ve Nekir'e, mezardaki ölüye hiç görmedikleri bir şekilde görünecekleri için bu isim verilmiştir. Zira bu kelimelerin sözlükteki manâsı bilinmeyen, tanınmayan, değişik kılık ve kıyafette olan demektir.

[2] Bu hadîs Darekutni tarafından rivayet edilmiş olup zayıftır. Bk. Münavi, Feyzu'l-kadir, III, 29; Camiu's-sağir, I, 133.

Hz. Peygamber bir mezarlıktan geçerken iki mezardaki ölünün bazı ufak şeylerden dolayı azap gördüklerini müşahede etti. Bunlardan birinin koğuculuk ve fesatla çok yakından ilgisi vardı. Diğeri idrar yaparken ihtiyatlı ve sakıngan davranmazdı. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir yas ağaç dalı istemiş, ikiye bölmüş, birini bir mezara, diğerini öbürüne diktikten sonra şöyle dedi: “Umulur ki bu yaş ağaç-, lar kuruyuncaya kadar azapları hafifler”, Müslim, îman, 34; Ebu Davud, Taharet, 26. Kabir azabı konusunda daha başka hadisler de vardır.

[3] Tirmizî, Cenaiz, 70; Iraki, el-Muğnî, I, 97.

Hadisin tamamı şudur: “Ölü mezara gömülünce, birine Münker, diğerine Nekir adı verilen siyah-mavi iki melek gelir. Ona derler ki, 'Şu (Muhammed a.s. denilen) zat hakkında ne dersin'? O da şöyle cevap verir: ıO Allah'ın kulu ve resulüdür. Ben şehadette bulunurum ki Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed de O'nun kulu ve resulüdür'. Bunun üzerine melekler, 'biz senin böyle diyeceğini zaten bilmekte idik', derler. Sonra onun mezarım yetmiş arşın genişletirler, daha sonra bu ölünün mezarı ışıklandırılır ve aydınlatılır. Daha sonra melekler ölüye, 'yat ve uyu', derler. O da; aileme gidin de durumu haber verin', der. Melekler, 'zifafa giren ve sadece en çok sevdiği kişi tarafından uyandırılan şahıs gibi mahşer gününe kadar sen uyumana devam et', derler. “Ölü münafık olursa meleklere şöyle der: 'Halkın Muhammed hakkında birşeyler söylediklerini işitmiş, ben de onlar gibi konuşmuştum, başka birşey bilmiyorum'. Melekler, 'böyle diyeceğini zaten biliyorduk', derler.

Daha sonra arza, 'bu adamı alabildiğine sıkıştır', diye hitap edilir. Yer de başlar adamı cendere gibi sıkıştırmaya... O kadar ki kemikleri hurda haş olur. Mahşer oluncaya kadar mezarda böyle işkence görür".

[4] Tirmizî, Kıyamet, 26. Bu hadis Tirmizî'de uzunca bir girişten sonra zikredilir. Tirmizî, "Bu hadis garip ve hasendir, sadece tek bir senedle rivayet edilmiştir", demektedir. Hadisi Tabaranî de rivayet etmektedir. Fakat senedi zayıftır. Bk. Aclunî, II, 90.

[5] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 251-254.

[6] . Bu hadis bütün olarak değil, iki bölüm halinde rivayet edilmiştir: Tirmizî, Cennet, 8, 12; Ibn Hanbel, II, 295; İbn Mace, Zühd, 38.

[7] .Buharî, Mezalim, 2; Müslim, Tevbe, 8.

[8] Tirmizî, Kıyamet, 14, 15. Havzia ilgili hadisler değişik şekilde hadis kitaplarında geçmektedir. Bk. Buharî, Rekâik, 53; Müslim, Salat, 14, 15; Irakî, I, 98; Gazali, ihya, I, 98.

[9] "Sırat kıldan ince, kılıçtan keskincedir», mealindeki hadisler sahih değildir. Zaten Beyhakî, bu hadisin zayıf olduğunu ve bir senedle rivayet edildiğini ifade etmiştir. Bk. Aclunî, II, 24.
Sahih hadis kitaplarında cehennemin bir tarafından öbür tarafına uzanan bir köprünün kurulacağından ve bu köprüden ilk defa Hz. Peygamber'le onun ümmetinin geçeceğinden bahseden hadisler vardır. Farkat bu hadislerde sırat köprüsünün niteliği ve şekli konusunda bir bilgi verilmemektedir. Bk. Buhkrî, Tevhid, 24; Müslim, îman, 81; tbn Ma-ce, Zühd, 33; Ebu Davud,. Sünnet,,- 25; Irakî, I, 97.

[10] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 254-257.

[11] Allah, insanları kendisini tanımak ve ibadet etmek için tertemiz bir hilkat ve fıtrat üzere yarattı. Fakat halkın büyük bir kısmı, yaratıştan tabiatlarında var olan bu anlayışı bozdular. Aslî fıtrata ve tabiata döndürülmeleri için peygamberler gönderildi.

1. Bazı insanlar peygamberlere tam ve kâmil bir şekilde itaat ederek manevî pislikten ve kirden temizlendi, aslî fıtrattaki arı ve duru olma haline döndü.

2. Bazı insanlar Nebilere tam olarak itaat etmedi, manevî bir kir ve pas içinde kaldı. Bu pislik içinde üreyen mikroplar günahkârları manen, ruhen ve ahlaken hasta etti. Onları tabiî ve fıtrî temizlikten uzaklaştırdı. Bu nevi manevi kir ve hastalıklardan temizlik ve tedavi için ibtilâ ve imtihan ilaçları hazırlandı. Dünyada tamamiyle tedavi edilemeyenler mezarda, mezarda tedavi edilemeyenler mahşerde, orada da tedavisi bitmeyenler Cehennemde ateşle temizlenecekler, orada tertemiz bir duruma geldikten sonra, arı ve duruların yeri olan Cennete gireceklerdir. Temizlemenin yapıldığı yer Cehennem, (Dâr-ı tathîr), temizlenme işi sona erenlerin yeri Cennettir (Dâr-ı tâhirin).

3. Hiç bir zaman Allah'a ve O'nun peygamberlerine itaat etmemiş, aksine daima onlara karşı gelmiş olanlar ne dünyada, ne mezarda, ne mahşerde, ne de Cehennemde temizlenirler. Cehennem baki kaldıkça orada azab görürler.

Cehennemin ebediyeti konusunda Selef arasında var olarak bilinen mezheb ve görüşler iki türlü idi:

1. Kâfirler ebedî olarak, diğer günahkârlar geçici olarak Cehennemde azab görürler.

2.İbn Arabî ve ona tabi olanlara göre Cehennemdeki ateş, Cehennemliklerin tabiatına uygun olacağından, Cehennemlikler burada azab değil, zevk duyarlar. Tabiatı nârî olana, nâr (ateş) zarar vermez. Şeytan esasen ateşten yaratıldığından, ateşte olmak ona elem değil, haz verir. İbn Arabi'ye göre Cehennemlikler burada ebedî ve daimî kalırlar ama Cehennemin kendisi ebedî ve daimî değildir. Cehennemin fânî olduğu, buradaki azabın sona ereceği görüşü Hz. Ömer, îbn Mesûd, Ebu Hureyre ve Ebu Saîd gibi sahabelerden de nakledilmiştir.

Hadis ve tefsir âlimi Abd b. Humeyd'in görüşü de budur. Şa'bî'den de bu yolda nakil vardır. Bu mezheb, azınlığın mezhebi olmakla beraber üstün bir mezheptir. Allah'ın rahmetinin, affının ve nimetinin çokluğundan bahseden âyetler bunu gösterir, Kur'an'da Cehennem ve ateş *"İllâ mâ şâe Rabbuk" (Rabbınm dilediği zamana kadar, Rabbmın dilemesi müstesna...* [Bk. En'am, 6/128]), ifadesi ile istisna olunur. Cabir b, Abdullah ve İshak b. Raheveyh gibi bazı Selef âlimleri, istisna âyeti, Kur'an'daki bütün vaîde ve tehdid edici âyetlere hâkimdir", diyorlar. Kur'an'da rahmete nail olanlarla gazaba uğrayanların mükâfat ve cezaları birlikte zikredildiği zaman, Cennetliklerin mükâfatı; müebbed, ebedî, sözü ile kayd altına alındığı halde, Cehennemliklerin cezası mutlak olarak ve kayda bağlanmadan söylenir. Kur'an'da bir çok yerde: "Lâ yuhlifu va'deh" (Allah; mükâfat vereceğim, derse bundan caymaz), denildiği halde bir yerde bile "La yuhlifu vaîdeh" (Allah, ceza vereceğim, derse sözünden dönmez), denilmemiştir. Hakk Taâlâ va'dını yerine getirir, ama vaid ve tehdidlerini gerçekleştirip gerçekleştirmemekde muhayyerdir.

Va'd ve vaîd da haktır. Va'd, kulun Allah'tan alacağı hakkıdır. Va-îd, Allah'ın kulundan alacağı haktır. Mutlak vaîd böyle olunca peşinden istisna gelen vaîdin de böyle olacağı pek tabiîdir. Cennetlikler, Cennete yaptıkları amel ve kazandıkları sevapla değil, Hakk Taâlâ'mn lütfü ve merhameti ile girerler. Cehennem bakî kaldığı sürece Cehennemlikler de bakî kalacaktır. Fakat Cehennem bakî midir, fânî midir, işte, burada ihtilaf vardır. Dâr-ı adi, dâr-t fazl'a kıyas olunamaz, Cehennem Cennete benzetilemez.

Hulasa, inanan kimse hem Allah'ın azabından korkar, hem de ilahî rahmete mazhar olacağım ümit eder. Allah'ın cezasından emin olmak da, rahmetinden ümit kesmek de (emn ve ye's halleri) caiz değildir. Bu haller küfrü gerektirir. (İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, II, 199).

Cehennemin ebedî olmadığını ileri sürenler, ne kadar büyük ve ne kadar çok olursa olsun, dünyada çok kısa bir süre içinde işlenen mah-dud miktardaki suç ile âhirette bu suçlara verilecek çok ağır ve ebedî ceza arasındaki nisbetin ilahî adalete sığmayacağını, suç-ceza arasındaki adaleti ve dengeyi bozacağını iddia ederler.

Çağımızda tbn Arabi'nin görüşü Musa Carulİah Bigiyef tarafından, Rahmet-i İlahiye burhanları adlı eserde savunuldu. Fakat Mustafa Sabri, bu fikirleri, Yeni müctehidlerimizin kıymet-i ilmiyesi isimli eseriyle sert bir biçimde reddetti. Cennetin ebedî olmadığı îbn Kayyım Cevziye tarafından Hâdi'l-ervâh ilâ biladi'l-efrah isimli eserde de müdafaa edilmiştir. (Daha geniş bilgi için bk. Gazali, Faysalu't-tefrika tercümesi: İslâm'da müsamaha, Tere. Süleyman Uludağ, İst. 1972). Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 257-261.

[12] Buharî, Vasayâ, 23; Müslim, İman, 36. Bu konudaki hadisler sahih kaynaklarda değişik şekilde geçer.

[13] Büyük günahların neler olduğu öteden beri araştırma konusu olmuş ve bu sahada bir hayli eser yazılmıştır. Bu eserlerde kebîre yani büyük günahların adedi değişik olarak gösterilmiştir. Beyrut'ta 1355/1933 de neşredilen Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Zehebî (Öl. 748/1437) nin Kitabu'l-kebair isimli eserinde yetmiş kebîrenin izahı yapılmıştır.

[14] Haricîlere göre amel imandandır. Ve onun için de günah işleyen kâfir olur. Bunun zıddı Mürcie mezhebidir. Onlara göre amel imandan değildir. Onun için de kebîre sahibi tam ve kâmil manâda müslümandır. Günah işleyenlerin seyyiati mağfur, hasenatı makbuldür, kâfire iyi amel fayda vermediği gibi, müslümana da kötü amel ve kebîre zarar vermez. Halis Mürcie'nin görüşü budur.
Mutezileye göre amel imanın parçasıdır. Onun için kebîre bir insanı mümin olmaktan çıkarır ama kâfir de yapmaz. İkisi ortasında bir yer olan menzile beyne'l-menzileteyn'de tutar. Kebîre sahibi tevbe ederek Ölürse Müslüman olarak; tevbe etmeden canverirse kâfir olarak âhirete intikal eder. Ölüm, kebîre sahibinin nihaî durumunu tayin eder. Ameli imandan parça (cüz) sayan, onun için farzları terk edenlere veya haramı işleyenlere kâfir diyen Sünnî hadis ve fıkıh âlimleri de vardır. Ama Sünnülerin ekseriyetine göre, şirk hariç diğer günahları işleyenler iman ve İslâm dairesinin dışına çıkmış sayılamazlar,

[15] Hadisin tamamı şöyledir: “Zina eden kişi, zina halinde iken. mümin değildir. İçki içen kimse içki içtiği zaman mümin değildir. Hırsızlık yapan kimse hırsızlık fiilini icra ederken imanlı değildir. Herkesin gözünü diktiği itibarlı bir zat, çapulculuk yaparken mümin değildir.” Buharı, Eşribe, I; Müslim, îman, 22, 24.

[16] Aclunî, II, 349. Ebu Va'la, Beyhaki, Tabaranî ve Ahmed b. Hanbel'ir eserlerinde yer almaktadır.

[17] Hadisin lamamı şöyledir: Ebu Zer'den naklen: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Lâ ilahe illellah diyen, sonra da bu inanç üzere ölen hiçbir insan yoktur ki Cennete girmesin. Bunu Cebrail böyle müjdeledi”.

- “Ey Allah resulü, zina etse, hırsızlık da yapsa da mı?
- “Evet, zina da etse, hırsızlık da yapsa”. Ben tekrar aynı soruyu sordum, aynı cevabı verdi. Üçüncü defa aynı sofuyu sorunca

“Evet evet, zina da etse, hırsızlık da yapsa Cennete gidecektir. Hem de Ebu Zer'in burnu yere sürtse ve bunu İstemese de...” Buharî, Libas, 24; Müslim, İman, 38

[18] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 262-266.

[19] Tevhid, Allah Taâlâ'mn birliğine, ulûhiyet ve ulûhiyetin hususiyetlerinde şerîk (ortak) ve nazîr (benzer); olmadığına itikat edip, şirk nevilerinden, sirk ihtimali bulunan şekillerden sakınmaktan ibarettir. Kur'an'da tevhid kelimesi, üç nevi amirle gelmiştir.

a) Mütekellim zamiri: “Lâ ilahe illâ ene”; Benden başka ilah yoktur.
b) Muhatab zamiri: “Lâ ilahe illâ ente”: Senden başka ilâh yoktur.
c) Gâib zamiri: “Lâ ilahe illa hû”: Ondan başka ilâh yoktur.
d) Tevhidin bir de “Lâ ilahe illallah” şekli vardır ki, yaygm olan da budur. Son iki tevhidi herkes söyler. İkincisini, bütün nefsanî hazlardan gaib olup kurtulanlar söyler. İlkini ancak ulu ve yüce olan Hakk söyler (İzmirli, Yeni ilm-i kelâm, II, 103).

Tevhide zıd olan sirkin bir takım nevileri vardır. Başlıcaları Veseniye (putperestlik) ile Seneviye (iki ilâh kabul etmek, Mecusîlik) tir.

1. Şirk-i İstiklâl: Müstakil iki ilâh kabul edenlerin şirkidir, Mecûsîlerin ve müşriklerin şirki gibi. Seneviye bu guruba dahildir.

2. Şirk-i teb'iz: Cenâb-ı Hakk'm bir olduğunu söylemekle beraber, birden fazla tanrıdan mürekkeb olduğuna itikad edenlerin şirkidir. Teslis inancı gibi (Ekânim-i selâse: Hıristiyanlıkta Allah hem birdir, hem üçtür).

3. Şirk-i takrîb: Bu inanca göre âlemin yapıcısı ve yaratıcısı (sanî'i ve hâlik'i) birdir ama ona bir yakınlık peyda etmek için aracılar kabul etmemek, aracı ve gefâatcı olduğuna İnanılan heykellere, putlara ve bazı maddelere ibadet etmek gibi itikadlar ve hareketler vardır. Veseniyenin, yani putperestlerin ve Cahiliye Arapîarınm şirki bu nevidendir.

4. Şirk-i taklîd: Sırf başka birini taklid ederek Allah'tan maadasına, putlara ibadet edenlerin, putlara ve heykellere Tanrı ismini verenlerin şirkidir. Sonraki Cahiliyet dönemlerinde görülen şirk gibi.

5. Şirk-i esbâb: Tabiattaki eşyanın hakiki müessir olduğuna itikad edenlerin şirkidir. Tabiiyyûn (Natüralistler) ile onlara tabi olanların Sirki böyledir.

Ancak neticeyi sebebe rapt ederek, her ikisinin Hâlik'ının da Allah olduğuna, sebepleri yaratınca, onun ardından neticeyi yaratmanın sünnetullah ve âdetullah olduğuna itikad etmek bir şirk nevi değildir, aksine tevhidin ta kendisidir. Zira Mutezile ve Maturidı akaidine göre îslâmda nisbî ve izafî bir determinizm vardır, Eş'arîlere ve Cebriyeye göre yoktur.

Bir diğer tasnife göre şirkin iki nevi daha vardır:

a) Şirk-i celi: Açıktan açığa birden fazla ilah kabul etmek.

b) Şirk-i hâfî: Sırf Hakk rızası için yapılması gereken ve Allah'ın zatına mahsus olan ibadet, taat, hal ve hareketleri riya olsun, insanlar görsün diye yapmak. (Bk. İzmirli, a.g.e., II, 102).

İbn Teymiye ve ondan sonra Muhammed b. Abdülvehhab (Vehhabîliğin kurucusu Öl. 1206/1791) tarafından" kabul ve müdafaa edilen tevhid anlayışı iki türlüdür:

1. Tevhid-i Rubûbiyet: Âlemi yaratan Allah'ın bir olduğuna itikad etmek. Dinlerin çoğunda mevcut olan bu tevhide, tevhidu'l-esmâ

ve's-sıfat, tevhidu'l-ef'al, tevhidu'l-ilm ve'l-itikad adı da verilir. Allah'ın zatı, isimleri, fiilleri ve sıfatları gibi zata, İsimlere, fiillere ve sıfatlara haiz ikinci bir ilâh yoktur, diye bilmek ve buna inanmak tevhid-i Rubûbiyettir.

Cahiliye Araplarına: Yerleri ve gökleri kim yarattı, diye sorulunca: "Allah" diye cevap verirlerdi. Puta tapan Cahiliye Arapları tarafından dahi bilinen ve itikad edilen bu tevhid, İslama has bir tevhid değildir. Cahiliyye Arapları tarafından dahi bilinen ve itikad edilen bu tevhid, îslârna has bir tevhid değildir. Cahiliye Arapları Allah'ın var ve bir olduğuna inanıyor, sadece "Bizi Allah'a yaklaştırır, onun nezdinde bize şefaatçi olur", inancıyla putlara ilah diyor, bunları aracı ve şefaatçi kabul ediyor ve en önemlisi de aslında Allah olmadıklarına kesinlikle inandıkları bu putlara ibadet ediyor, onlardan yardım istiyor ve onları şefaatçi biliyorlardı.

2. Tevhid-i ulûhıyet: Tevhidu'l-kasd ve't-taleb denilen tevhid budur. Yani ibadette ve yardım istemede sadece Allah'ın kasd, irâde ve taleb edilmesidir. Her ne surette olursa olsun Allah'tan başkasına ibadet etmemek ve sadece Allah'ın vereceği hususları ondan başkasından istememek, kul ile Rabbı arasına kesinlikle üçüncü bir varlığı sokmamaktır, îsiâmın gerektirdiği tevhid budur. îslâmda bulunup diğer dinlerde bulunmayan tevhid de budur. Bu tevhidin iki esası vardır:

a) Allah'tan başkasına ibadet etmemek,

b) Allah'a da âyet ve sahih hadislerde anlatıldığı biçimde ibadet etmek. Bunun dışında Allah'a ibadet etme şekillerini şirk, küfür, bid'at ve delâlet kabul etmek, (Bk. Muhammcd b. Abdulvehhab, Kitabu't-tevhid, s. 9 (Kahire 1376/1976).

Buraya kadar anlatılanlar doğrudur. Eş'arî ve Mâturidî akaidine de uygundur. Ancak Vehhabîler bu akidenin tatbikinde çok aşırı gitmişlerdir, aslında mekruh olan hususları bile şirkin şümulüne alarak tevhid kelimesinin geniş olan manâsını daraltmışlardır. Bu sebeple, îslâ-miyeti taklid yoluyla öğrenen çok sayıdaki insanın davranışını ve görüşünü şirk saymışlar, hatta bunları Cahiliye döneminin putperest Araplarıyla bir tutarak Öldürülmelerini bile caiz görecek kadar aşırı gitmişlerdir. Meselâ onlara göre şu gibi hususlar şirktir:

1. Kabirleri ve türbeleri ziyaret ederek, buralarda gömülü olan şahıslardan yardım istemek, yatırların Allah nezdinde bize şefaatçi, yardımcı ve aracı olacağına inanarak oralarda ibadet etmek, namaz kılmak.
2. Yatırlara kurban kesmek,
3. Yatırlara ve oradaki ağaçlara çapıt ve iplik bağlamak,
4. Allah'tan başkasına adak adamak,
5. Fala, uğursuzluğa, yıldıznâmelere, müneccimliğe inanmak.
6. Dünyevî maksatlar için ibâdet etmek,
7. Helâli haram, veya haramı helâl kılan bir âlime itaat etmek, onu taklid etmek,
8. Allah'tan başkasına yemin etmek.
Başlangıçta çok sert çıkışlı ve katı tutumlu Vehhabiler, bilgi seviyeleri ilerledikçe epey' yumuşamışlar, liğer müslumanlarla İşbirliği yapabilme anlayışına ulaşabilmişlerdir.

[20] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 266-271.

[21] İbn Teymiye ve Vehhabîlerin, peygamberlerin şefaatini inkâr ettikleri, özellikle mutasavvıflar ve Şiîlerce ısrarla müdafaa edilmektedir. Şefaatin üç manâsı vardır:
1. Hz. Peygamber hayatta iken, bir kimsenin hidâyete ermesi ve günahlarının affedilmesi için Allah katında şefaatçi olur. Allah da habibinin şefaatini kabul ederek o kulu hidâyete erdirir, affeder veya affetmez. Nitekim ResûlüIIah'ın anası hakkındaki şefaat ve af dileği geri çevrilmişti (Bk. Tevbe, 9/113).
2. Hz. Peygamber mahşer günü de şefâatta bulunacaktır, şefâat-ı uzma ve şefâat-ı kübra, en büyük gefâat ona aittir. Bu iki manâdaki şefâatı Vehhabîler, diğer Sünnîler gibi aynen ve Allah'ın iznine bağlı olarak kabul ederler.
3. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra ve kıyameti müteakip dirilmeden önce acaba şefaat edebilir mi edemez mi? Bu soruya Sûfîler ve Şiîler evet; Vehhabîler, fıkıhçılar, kelâmcıîar ve hadisciler hayır cevabını vermişlerdir.

Bu konu esas itibariyle şudur: Günah işleyen bir kişi dünyada iken af için Allah'la arasına bir şahsı ve Ölünün ruhunu aracı ve şefaatçi olarak koyabilir mi, koyamaz mı? İhtiyaçları olan bir müslüman, hacetinin görülmesi için bir şahsın ve ölünün vesile ve vasıta olmasını isteyebilir mi, isteyemez mi? Kısaca kul ile Mevlası arasına üçüncü bir şahsın şefaatçi ve aracı olarak girmesinin hükmü nedir, konusudur. El-Hidaye'nin "Kitabu'l-kerâhiyyet", bölümünün sonunda aynen şöyle denilmektedir: "ve yukrehu en yekûle fî duaihi, bihakkî fûlan ve bi-hakki enbiyâike ve rusulike..." (Bir kimsenin dua esnasında: Ya Rabbi falanın hakkı için veya nebi ve rusûllerinin hakkı için, yani onların yüzü suyu hürmetine şu işimi gör, beni mağfiret et, demesi mekruhtur). Bu ifade bütün Hanefi fıkıh kitaplarında ve aynı bölümde yer almıştır.

İmam Muhammed'e göre kerahet haram olmak, mekruh da haram manâsına gelir. Buna göre, kime ait olursa olsun ölülerin ruhlarından yardım istemek, onlardan meded ummak, şefâatlarını ummak ve aracı olacaklarım beklemek (istiâne, istimdad, İsti$fa' ve tevessül) caiz değildir. Bu maksatla kabir ve türbeler ziyaret edilemez. Kabir ve türbeler sadece iki maksat için ziyaret edilir:

1. İbret ve ders almak için. Buna ilâne-i kulûb veya terkik-i kulûb için kabirleri ziyaret etmek denir.

2. Kabir, ve türbede yatan zata faydalı olmak için. -Ondan faydalanmak için değil-. Ziyaret sırasında okunan dua ve Kur'an, kabirde ve türbede yatan ve gömülü olan zatın ruhuna faydalı olur. Bu iki maksatla kabir ziyareti, îbn Teymiye ve Vehhabîler dahil bütün Sünnîlerce caiz görülmüştür. İhtilaf konusu olan kabirde yatan ve gömülü olan kişileri, onların ruhlarından ve maneviyatlarında istifade etmek mak-sadiyle ziyaret etmek meselesidir.

Vehhabîler ve îbn Teymiye bu konuda biraz ileri giderek ve biraz da sert çıkışlar yaparak, diğer Sünnîlerce mekrhu sayılan kabir ve türbe ziyaret biçimlerini kesin surette haram saymışlar ve hatta bunu küfre kadar götürmüşlerdir. Burada esas ihtilaf Vehhabîlerle Şiîler ve Mutasavvıflar arasındadır.

[22] Ebu Davud, Sünnet, 21; Tirmizî, Kıyamet, 11; îbn Mace, Zühd, 37; îbn Hanbel, III, 213. Ayrıca Beyhakî, Hakim ve îbn Hibban

tarafından da rivayet edilmiştir. Bk. Aclunî, II, 10.
Mutezile bu hadisin uydurma olduğunu ileri sürmüştür. Hadisin senedini zayıf görenler vardır.

[23] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 271-275.

[24] İman, lügatte inanmak ve tasdik etmek manâsına gelir. Fakat inanma sadece "bilmek" ve "bilineni tasdik etmek" ten ibaret değildir. Aksine doğruluğunu kabul ederek, benimseyerek, boyun eğerek ve teslimiyet göstererek, bir haberin veya o haberi veren zatın doğru olduğuna hükmetmeye ve onu tasdik etmeye iman denir. İman, "keyfiyet nevinden bir şeydir", "kelâm-ı nefsidir", "Bazı itibarî şeylerle beraber 'bilgiden ibarettir", diyenler olmuştur.
Taftazânî, sözlükteki imanın, bilgi nevinden psikolojik bir keyfiyet olduğuna meyletmektedir. Buna göre lugattaki iman, mantıktaki tasavvurun mukabili olan tasdikten ibaret olmaktadır. İbn Sina, Dânişname-i Alâî isimli eserinde, şöyle demektedir: "Bilmek (dânişten, ilim) iki çeşittir:
a) Anlamak, fehmetmek, idrâk etmek. Tasavvur denilen şey budur.
b) İnanmak (girevîden). "Tasdik denilen şey de budur". (Bk. Giritli Sırrı Paşa, Nakdu'l-keîâm, s. 263).
Bu manâda, Islâmiyeti tasdik eden, tasdikini ikrar eden, ikrarına göre hareket eden bir kimse, küfür ve inkâr şiarı olan zünnâr kuşansa ve putlara tapsa, aslında imanı bile olsa, dinen ve seran küfür ve inkâr alâmetleri sayılan davranışları sebebiyle yine de kâfir olur. Biz zahire göre hükmederiz, işin aslım ve hakikatim Allah'a havale ederiz.

[25] Tirmizî, Kader, 7; İbn Mace, Mukaddime, 13; tbn Hanbel, II, 4.

[26] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 276-280.

[27] İman, kalbin tasdikidir: Bu tasdikin dil ile ifadesi dünyevî ve hukuki muamelelerin tatbiki yönünden önemli ve lüzumludur. Yani

ikrar müslümanlara göre kâfir sayılmamak için şarttır. Allah indinde müslüman olmak için şart değildir.
İmanın iki türlü şartı vardır. Biri aslî ve zatî, diğeri fer'i ve zaiddir. imanda esas olan şart tasdiktir, ikrar zait bir şarttır. Onun için de cebir ve dilsizlik gibi mazeretler zamanında ikrar şartı düşer ama tasdik şartı hiç bir zaman sakıt olmaz.
İman ne bir bilgidir ne de bilgiden mücerred kuru bir beyandır, tman kavramında iki temel unsur vardır:
1. Bilgi unsuru. Önce neye, ne şekilde ve niçin inanıldığı hususunun bilinmesi şarttır. Şöyle veya böyle bir bilgi olmadan iman etmek imkânsızdır. Bu sebeple iman kavrami'nın tekevvün ve teşekkülünde "marifet" ve "İlim" denilen bilgi unsurunun birinci derecede rolü vardır. İmanın akıl, fikir, nazar ve istidlalle ilgili olan'yönü budur.
2. İrâde ve ihtiyar unsuru. Bilinen bir şeyin iman haline gelmesi için, o şeyin, teknik bir deyimle iz'anı ye kabulü şarttır. Yani bilinen husus gönüllü olarak kabul edilmeli, samimi surette benimsenmeli, içten gelen bir kararlılıkla teslimiyet gösterilmeli, onun karşısında saygı ile eğilmeli ve boyun eğmelidir. Esasen İslâm, Hakka ve hak dine teslim olmak, demektir. Her şeyi çok iyi bilen Şeytanın kâfir sayılması, imanında bu unsur bulunmadığı içindir. İmanın his, fiil ve amel yönü de budur.
İmanm birinci unsuru bazı hallerde iradeli ve kesbî olmayabilir. Fakat bir takım şartlarla birlikte iradeli ve kesbîdir. İkinci unsur ise tamamen irâdeye ve kesbe dayanmaktadır. îman iradeli bir tasdik, gönüllü olarak kabul edilen bir şeyin beyanı olduğu için mükellefiyet' ve sorumluluk konusu olmuştur. *Hz. Peygamber: "Bir kimse beni her şeyinden daha çok sevmedikçe iman etmiş olmaz", deyince, Hz. Ömer: "Ya Resûlallah, ben seni nefsim ve özüm hariç herkesten, daha çok seviyorum" demiş, fakat Hz. Peygamber, "olmadı" buyurmuş, bunun üzerine Hz. Ömer: "Ey Allah Resulü, ben seni kendimden de çok seviyorum", deyince, Hz. Peygamber: "Hah işte şimdi oldu ya Ömer!", buyurmuşlardı (*Bk. Ahmed Naim, Sahih-i Buharî Tecrid tercümesi, I, 27).
Demek ki, imanın temeli, "kalbin tam bir meyli" manâsına gelen sevgidir. Allah'ı ve Resulünü sevmeyen bir kimse, ne yaparsa yapsın iman etmiş sayılmaz. Sevgi unsuru ise tamamiyle hissidir. Ve önemli

ölçüde de iradî ve ihtiyarîdir. Başlangıçta fertlerin gönlündeki sevgi temeline dayanan iman hareketi, bu unsurun gelişmesi ve yayılması nisbe-tinde büyür ve âlemşümul hale gelir. Onun için din, önemli ölçüde bir bilme konusu olmaktan çok, duyma ve yaşama konusudur. Akıl ve şuur meselesi olmaktan fazla, his meselesidir. Din, bilindiği ve öğrenildiği nisbette, fakat bundan daha çok duyulduğu ve yaşandığı Ölçüde anlaşılır ve gerçeklik kazanır. Dinî akîde, temeli bilgiye ve sevgiye dayanan bir inançtır. Bu sebeple din demek, bir bakıma sevgi demektir. Kuvvetli bir tasdik ve iman behemahal dille ikrarı gerektirir. Bir adam gönülden benimsediği ve severek bağlandığı inancını açıklamaktan gurur duyar, bununla iftihar eder. Aksini düşünmek mümkün değildir. İman ve akîde çok kuvvetli olursa mutlaka amel, taat ve İbadet şeklinde kendini belli eder. înamlan, gönülden benimsenen, doğruluğu samimiyetle kabul edilen imanın gereğine göre hareket edilmesi tabiî ve hatta bir manâda zarurîdir. Önce ikrar, daha sonra amel, güçlü bir inancın kaçınılmaz sonucudur. Her iman sisteminde durum budur. İmanlı bir kimsenin amel sahibi olması veya olmaması veyahut az amel sahibi olması her zaman imanın ve kalbi tasdikin güçlü oluşu ile açıklanamaz. Zira içtimai çevrenin, ailevî sebeplerin ve alışkanlık haline gelen davranışların amel sahibi olmada payı büyüktür. Bunun için amel sahibi olmayan müminler arasında, amel sahibi olan müminlerden daha kuvvetli iman sahiplerine raslamak bazı hallerde mümkündür. Bazan insanı amele ve ibadete sevk eden amilin riya veya alışkanlık, haya ve çevreye uyma olduğunu unutmamak gerekir. Amelle imanın artıp eksileceğine kani olan kelâm âlimleri vardır. Doğrusu şudur: Amel imana tesir eder ve onu kuvvetlendirir. Ama kuvvetli iman da amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir duruma getirir. Yani iman ile amel arasındaki tesir, ister müsbet yönde düşünülsün, ister menfî yönde düşünülsün karşılıklıdır. Bir insanın imanı arttıkça ameli, fazlalaştıkça da imanı artar. Aynı şekilde imanı zayıflayanın ameli, ameli zayıflayanın da imanı za'fa uğrar. Fakat bir iman ne kadar zayıf olursa olsun “kalbin gönüllü tasdiki”, şeklinde varlığını devam ettirdiği sürece insan mümindir. İrâdeye ve bilgiye dayanan kalbi tasdik ortadan kalkıp yerini iradeli inkâra veya şüpheye bırakmadığı

müddetçe insan mümindir. Aslında inkâr ve şüphe de bir imandır, ama artık bu dinî manâda bir iman değildir, küfür niteliğinde ve menfî bir imandır.

[28] Buharı, îman, 37; Müslim, îman, 1. Bu hadis, “Cibril hadisi” diye meşhurdur.

[29] Buharı, İman, 40; Müslim, îman, 7.

[30] Müslim, İman, 12; Ebu Davud, Sünnet, 14; Tirmizî, îman, 6.

[31] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 280-287.

[32] Müslim, Kader, î. Beyhakî, Bezzar, Taberanî ve İbn Cevzî bu hadisin uydurma olduğunu iddia.ederler.

[33] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 287-289.

PEYGAMBERLERE ÎMAN
1. PEYGAMBERLİK VE PEYGAMBERLERE ÎMAN
1. Mucize
2. Meleklere İman
3. Kitaplara İman
4. Miraç Mucizesi
2. KERAMET

PEYGAMBERLERE ÎMAN

1. PEYGAMBERLİK VE PEYGAMBERLERE ÎMAN

“Peygamber göndermede hikmet vardır”
Rusül, resul kelimesinin çokluk şeklidir. “Feûl” vezninde bir kelime olan resul, risâ1et kökünden gelir. Risâlet, Allah. Taâlâ ile, onun mahluklarından akıl sahibi olan (temyiz ve rüşd çağına ulaşan) insanlar arasında (peygamber olan bir) insanın sefirlik yapmasıdır. Allah, bu sefaretle, insanların dünya ve âhiretteki çıkarlarıyla ilgili olan, fakat mahiyetini kavramaya düşünceleri kafi gelmeyen illetleri ve kusurları giderir. Resul ve nebinin ne olduğunu bu eserin baş tarafında görmüş bulunuyoruz.
Hikmet, maslahat ve iyi neticeye denir. Bu ifadede, “Peygamber göndermek vâcibtir”, konusuna işaret vardır. Fakat buradaki “vâcib olma”, Allah Taâlâ üzerine vaciptir (vücûb ale'İlah), manâsına gelmemektedir. Aksine bu, “hikmetin hükmü ve gereği

bunu icab ettirir. Zira bunda hikmetler, maslahatlar ve menfaatlar vardır", manâsına gelmektedir. Peygamber gönderme Brahmanların ve Sümeniyye (veya Semeniyyenin) iddia ettiği gibi imkânsız da değildir. Peygamber göndermek -bazı (Eş'arî) kelâm âlimleri tarafından benimsendiği gibi- iki tarafı birbirine eşit olan (yani olması ve olmaması, gönderilmesi veya gönderilmemesi yekdiğerine müsavi olan) bir mümkün de değildir [1].

Bundan sonra müellif Ömer Nesefî, peygamber gönderme hadisesinin vukuuna, faydasına, sübût yollarına ve peygamberliği sabit olanlardan bazılarının belirlenmesine işaret ederek der ki:

İman ve taat sahiplerini Cennet ve sevapla "Müjdelemek", kâfirleri ve günahkârları Cehennem ve ceza ile "korkutmak için Allah Taâlâ insanlardan insanlara resuller ve elçiler göndermiştir"

Bu gibi hususlara ulaşmak ve onları kavramak konusunda akı! için yol yoktur. (Hangi işlerin insanı Cennete, hangilerinin Cehenneme götüreceğini akıl idrâk edemez). Akıl için (bunlardan bazılarını) idrâk etmek mümkün olsa bile, bu tek-tük kimselerden başkasının başaramayacağı çok ince düşünceler sayesinde kabil olur.

"Allah, dünya ve din işleriyle ilgili olarak ihtiyaç duydukları hususları açıklasınlar, diye insanlara peygamberler göndermiştir"

Allah Taâlâ Cenneti ve Cehennemi yarattı. Bunların birinde mükâfatı, diğerinde cezayı hazırladı. Bunların halleriyle ilgili tafsilatı; birincisini elde etme, ikincisinden sakınma konusu, aklın yalnız başına anlayamayacağı işlerdendir. Bunun gibi Allah his ve aklın müstakil olarak mahiyetini kavrayamâyacağı faydalı ve zararlı (helâl ve haram olan) maddeler yaratmıştır. Bundan başka, öyle kaziyeler (ve dinî hükümler) ortaya koymuştur ki, bunlardan bir kısmı hadd-i zatında mümkün olmakla beraber, mümkün olan iki şıktan birini kestirmeye akıl için yol yoktur. (Akşam namazının 2 veya 4 rekât olması aslında mümkündür. 3 rekât olması gerektiğini şeriat bildirmeseydi akıl bilemezdi). Bu hükümlerden bir kısmı vâcib ve zaruri veya muhal ve imkânsız olmakla beraber; akıl bunların böyle olduğunu mükemmel bir araştırma ve sürekli bir düşünme neticesinde anlayabilir. İnsan bu neticeye varmak için o kadar vakit ayirsa, işlerinin çoğu muattal olur, görülmeden kalır. O sebeple, bu gibi hususları acıklasınlar diye Allah lütfunun ve rahmetinin eseri olarak göndermiştir. Nitekim Hakk Taâlâ: *“Biz seni, sadece rahmet olasın, diye gönderdik”*(Enbiya, 21/107) buyurmuştur. [2]

1. Mucize

“Allah, peygamberleri, âdetleri makzeden mucizelerle teyid etmiştir”

Mucize kelimesinin çoğul şekli mücizâttır. (Kur'an'da mucize yerine daha çok delil ve delâil, Kelimeleri kullanılmıştır). Mucize, inkarcıların benzerini getirmekten âciz kalacakları şekilde, münkirlerin meydan okumaları halinde peygamberlik iddiasında bulunan zattan âdetin hilafına (ve tabiat kanunlarının aksine) olarak zuhur eden (harikulade ve fevkalâde) bir iştir.

Bunun sebebi şudur: Peygamberler mucize ile te'yid edilmemiş olsalardı, sözlerini kabul ve kendilerini tasdik etmek vâcib olmazdı. Peygamberlik davasında sâdık ile kâzib olan, doğru ve samimi olanla yalancı olan yekdiğerinden ayırd edilemezdi. Mucize zuhur edince, peygamberin doğru söylediği tabii bir şekilde ve kesinlikle anlaşılmış olur. Zira Allah Taâlâ mucizenin zuhur etmesinin ardından, peygamberin doğru söylediğine dair bir bilgi yaratır. Fakat bu bilginin yaratılmaması da hadd-i zatında mümkündür.

(Mucizeden sonra ilmin meydana gelmesi şöyle olur:) Bir cemaatın huzurunda bir adam gelip: “Ben şu kralın size gönderdiği bir elçiyim”, dese; sonra bu krala dönerek, “Eğer beni elçi tayin etmede sâdık isen, âdetine muhalefet et, üç defa yerinden kalk”, dese, kral da bunu yapsa, o topluluk için o adamın doğru söylediği hakkında örf ve âdete dayanan zarurî bir bilgi hasıl olur.

Her ne kadar bu hususta o adamın yalancı olması hadd-i. zatında imkân dahilinde ise de. “Bir işin akıl yönünden mümkün olması”, manâsına gelen “zatî imkân”, kesin bir bilginin hasıl olmasına engel değildir. Meselâ, hadd-i zâtında- mümkün olmakla beraber Uhud dağının altın haline dönüşmediğini bilmemiz (ve bu bilginin kat'i olması) böyledir. Aynen bunun gibi, âdetin gereği olarak peygamberin doğru söylediğine dair bir bilgi hasıl olur. Çünkü âdet de his gibi bir bilgi edinme yoludur.

(Mucize ile hâsıl olan kesin) bilgi konusunda, “Mucizenin Allah Taâlâ'dan başkasından olması veya tasdik maksadı için olmaması veyahut yalancılığı tasdik için olması... imkânı vardır”, gibi akla dayanan ihtimaller, bir itiraz ve tenkit olarak ileri sürülemez. Nitekim “Ateşin sıcak olmaması mümkündür”, denilmek suretiyle, ateş hakkındaki hisse dayanan zarurî bilgi de itiraz ve tenkit konusu yapılamaz. Buradaki “Ateşin sıcak olmaması mümkündür” cümlesi, “Sıcak olmadığı farzedilse, bundan bir imkânsızlık ortaya çıkmaz”, manâsına gelmektedir. (Kelâmcılara göre tabiat kanunları hadd-i zatında mümkündür, vücûb ve zaruretlerini Allah'tan almaktadırlar. Onun için de vâcib li-gayrihîdir [3].

Peygamberlerin ilki Adem (a.s.) sonuncusu Muhammed (s.a.)dir.

Âdem (a.s.) in peygamberliği, kendisine bazı şeylerin emir, diğer bazı hususların nehyedildiğini ifade eden

Kur'an'la sabittir. Halbuki O'nun zamanında başka bir peygamberin bulunmadığı kesindir. Şu halde bu emir ve nehiyler, ona diğer herhangi bir yoldan değil, sadece vayih yoluyla gelmiştir. Ayrıca Âdem (a.s.) in peygamberliği, buna ilaveten hadis ve icma ile de sabittir. Bu sebeple, bazılarından naklolunduğu gibi, onun peygamberliğini inkâr etmek küfürdür [4]

Muhammed (s.a.) in peygamberliğine gelince, O hem peygamberlik davasında bulunmuş, hem de mucize göstermiştir. Peygamberlik davasında bulunduğu tevatürle sabittir. Gösterdiği mucizeler ise iki nevidir:

1. Bir mucize olmak üzere Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ı ortaya koymuş, belagat (ve fesahat) yönünden en yüce mertebede bulunan, beliğ konuşan şahıslara ve edebiyatçılara bununla meydan okumuş, onlar da son derece arzu etmelerine (ve bu yolda hırsla gayret göstermelerine) rağmen Kur'an'ın en kısa suresine bile muârazada bulunmaktan (ve bir mislini vücûda getirmekten) aciz kalmışlardır.

Nihayet, sözle karşı koymayı (ve muârazayı) bir tarafa bırakarak kılıçla vuruşmaya girişmek suretiyle kendilerini tehlikeye atmışlardı. (Edebî alanda Kur'an'a ve Islâmî harekete karşı koymaya güçleri yetmeyince işi zorbalığa dökmüşlerdi). Kur'an'ın muarızlarından hiç birinin (Kur'an'ın mislini değil) ona yakın olan bir şey bile ortaya koyduğu bize nakledilmiş değildir. Halbuki onların böyle bir işe girişmesmi gerektiren pek çok sebep vardı. Bu durum

kesinlikle göstermektedir ki, Kur'an Allah Taâlâ tarafından gönderilmiştir. Peygamber (s.a.)in davasında hak üzere olduğu Kur'an'la tabii bir şekilde malum olmuştur, örf ve âdete dayanan diğer tabiî bilgilerde olduğu gibi bu bilgi de aklî ihtimallerden herhangi bir ihtimal ileri sürülerek tenkit ve itiraz konusu yapılamaz.

2. Hz. Peygamberden harikulade hususlar zuhur ettiği naklolunmuştur. Zuhur eden mucizelerle ilgili nakiller -bu nevi nakiller her ne kadar teferruat itibariyle âhâd olsa da- ortak noktalar itibariyle tevatür haddine ulaşmıştır. Hz. Ali (r.a.)nin cesareti ve Hatem (Tâî) nin cömertliği gibi. Şüphe yok ki, teferruat yönünden âhâd olsa da, bunlardan her biri tevatürle sabit olmuştur. Bunlarla ilgili hususlar siyer kitaplarında kaydohınmuştur.

Basiret sahibi olan kimseler Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna iki şekilde daha istidlal ederler:

1. Hz. Peygamberin, halkı dine davet etmeden evvelki, davet esnasındaki ve daveti tamamladıktan sonraki halleri, yüce ahlâkı, verdiği hikemî (ve isabetli) hükümler, cengâverlere hücum etmesi sırasındaki kararlı ve sarsılmaz tutumu, her halükârda Allah Taâlâ'nın kendisini koruduğuna dair beslediği güven duygusu, korkunç durumlarda bile vaziyetini değiştirmemesi... öyle ki, onu kötülemek için hırsla çalışan en azılı düşmanları dahi kendisini bu durumlar itibariyle karalamaya ve yermeye imkân bulamamışlardı. Şüphesiz ki, bu gibi hususların,

peygamberlerden başkasında toplanmasının imkânsız olduğuna akıl kesinlikle hükmeder. Allah Taâlâ bu nevi kemâl ve üstün halleri, kendisine iftira edeceğini bildiği bir zatta topluca bulundursun, sonra bu şahsı (kendisine iftira ettiği için cezalandırmadan) 23 sene ihmal etsin, sonra onun dinini öbür dinlere üstün kılsın, düşmanlarına karşı muzaffer kılsın, bıraktığı eseri (ve açtığı çığın) ölümünden sonra kıyamete kadar payidar kılsın... bütün bunlar olacak şeyler değildir. (Bir yalancı peygamber bu kadar mükemmel bir karaktere sahip olamaz, bu nisbette başarılı olamaz, bu ölçüde büyük bir hareketi başlatamaz ve yürütemez).

2. *O, bu büyük davayı kitap sahibi olmayan, ve hikmetten anIamayan bir kavim içinde ortaya atmış* (Bk. Bakara, 2/151), *onlara kitabı ve hikmeti izah etmiş, hukukî ve şer'i hükümleri öğretmiş, ahlâklarım mükemmelleştirmiş, halkının pek çoğunu hem ilmî ve hem de amelî fazilet bakımından kemâle erdirmiş, bütün âlemi iman ve iyi amelle nurlandırmiş, ve Hakk Taâlâ va'd ettiği gibi onun dinini, öbür dinlerin tümüne üstün kılmıştır*. (Bk. Tevbe, 9/33; Feth, 48/28; Saff, 61/9). Esasen resûllüğün ve nebiliğin bundan başka bir manâsı (ve gayesi) de yoktur [5].

Hz. Muhammed'in peygamber olduğu bu şekilde ispatlandıktan sonra deriz ki: Gerek Resûlüllah'ın; gerekse, O'na indirilen Allah Taâlâ'nın kelâmı (Bk. Ahzab, 33/40), Hz. Peygamber'in, nebilerin sonuncusu,

Hâtemu'lenbiya olduğuna delâlet eder. Ve yine O bütün insanlığa gönderilmiştir, daha doğrusu ins ve cinne gönderilmiştir. Böylece peygamberlerin sonuncusu olduğu ve Hıristiyanların iddia ettikleri gibi nübüvvetinin Araplara mahsus olmadığı da sabit olmuş olur.

İtiraz: Hz. Muhammed'den sonra İsa (a.s.)nın nüzulü konusunda hadis vardır.

Cevap: Evet, Hz. İsa gökten yere inecek, lâkin Muhammed (s.a.)in şeriatına tabi olacak. Zira Hz. İsa'nin şeriatı neshedilmiştir. Hz. îsa'ya vayih gelmeyecek, (yeni ve aslî) hükümler de koyamayacaktır. O sadece Resûlüllah (s.a.)ın halifesi olacaktır. En doğru olan görüşe göre, Hz. îsa halka namaz kıldıracak, onlara imam olacak, Mehdi de ona tabi olacaktır. Zira Hz. îsa daha efdaldir, şu halde imam olmaya (Mehdiden) daha uygundur [6].

“Peygamberlerin sayılan bazı hadislerde açıklanmıştır”

Rivayete göre Peygamber (s.a.)e nebilerin sayıları sorulduğunda 124.000, diğer bir rivayete göre 224.000 dir, buyurmuşlardır

“*Cenab-ı Hakk 'Bazı peygamberlerin hayat hikâyelerini sana anlattık, diğer bazilarınınkini anlatmadık*” (Gafir, 40/78) buyurduğundan, isimlendirmede bir sayı üzerinde durmamak (ve belli bir rakam tayin etmemek) daha doğru olur. Çünkü bir sayının tesbit edilmesi (ve isimlerin belirlenmesi) halinde pey-

gamber olmayanların peygamberlere dahil edilmeleri veya peygamber olanların, peygamberlerin dışında kalmaları durumundan emin olunamaz”
Eğer rakam büyük olursa nebi olmayanlar nebilere, küçük olursa nebi olanlar nebi olmayanlara dahil edilebilir. Yani haber 4 vâhid, fıkıh usûlü'nde anlatılan şartların hepsini üzerinde toplaması halinde bile, sadece zan ifade eder. İtikadı konularda ise zanna itibar edilmez. Özellikle vâhid bir haberde rivayet ihtilafı olur ve o haberi kabul etmek, Kur'an'm zahirine muhalefet edilmesi neticesine' ulaşmayı gerektirirse ona hiç itibar edilmez. (Yukardaki hadiste, 124.000 mi, 224.000 mi olduğu konusunda bir rivayet farkı vardır, ayrıca bu hadis, Gâfir suresinin meali yukarda verilen 78. âyetinin zahirine de uygun düşmemektedir). Zira bu âyete göre Hz. Peygamber'e (s.a.) anlatılmayan nebiler de vardır. Onun için bir nebiyi sayı dışında bırakmak veya nebi olmayanı sayıya dahil etmek sonucunu doğuran sayı tesbiti, vakıaya aykırı olabilir. Zira bir sayı, ifade ettiği manâya delâlet etmek konusunda özel bir isimdir. Onun için de fazla veya eksik olması gibi bir ihtimal taşımaz. (Nebiler 124.000 veya 224.000 dir denildi mi, bu rakamın daha fazla veya eksik sayıya delâlet etmesi ihtimali ortadan kalkar. O zaman peygamberlerin adedi bu rakamdan fazla ise bazı resuller nebi sayılmamış olur, şayet aded bu rakamdan az ise o zaman da resul olmayan bazı kişiler nebi sayılmış olur.

Bu sebeple bir sayı üzerinde durulmaması daha uygundur).
“Peygamberlerin hepsi Allah Taâlâ'dan aldıkları bilgileri (eksiksiz olarak ümmetlerine) haber vermişler ve tebliğ etmişlerdir” zaten nebî ve resul (haberci ve elçi) olmanın manâsı da budur. “Peygamberlerin hepsi de doğru sözlü ve samimi idiler”
Risâlet ve bi' set (elçilik ve gönderme) konusundaki faydanın yok olmaması için böyle olmaları gerekir.
Bu ifadede, özellikle şer'î işlerde, dinî hükümlerin tebliğ edilmesinde ve ümmetin irşadiyle ilgili konularda; peygamberlerin yalancılıktan masum (korunmuş, hatasız ve günahsız) oldukları hususuna işaret vardır. Bu gibi konularda peygamberlerin kasten yalancılıktan (ve günahtan) masum olduklarına dair icma vardır.
Ekseriyetin kanâatma göre sehiv konusu olan hususlarda da durum böyledir. (Kadı Ebu Bekir, tebliğle ilgili konularda bir sehiv ve nisyan eseri olarak onlardan kizbin vukuunu caiz görmüştür).
Diğer günahlardan masum olduklarına dair bir takım teferruatlı görüşler vardır:
1. Peygamberler, kendilerine vahiy gelmeden önce de sonra da küfür ve şirk günahından masumdurlar. Bu konuda icma ve ittifak vardır.
2. Cumhura göre peygamberler kasten büyük günah işlemekten de masumdurlar. Fakat bu konularda Haşeviyye aksi kanâattadır. İhtilaf konusu olan husus, peygamberlerin kasten büyük günah işlemelerinin

aklen mi yoksa şer'an mi imkânsız olduğu konusudur. (Nebilerin büyük günahları kasten işlemeleri, Eş'arilere göre din, Mutezileye göre akıl yönünden imkânsızdır).

3. Sehven işlenen günahlar: Ulemanın ekseriyetine göre nebilerin sehven büyük günah işlemeleri mümkündür.

4. Cumhura göre nebilerin küçük günahları kasdet işlemeleri de mümkündür. Fakat Cübbaî ve ona tabi olanlar aksi kanâattadırlar.

5. Nebilerin küçük günahları sehven işlemeleri ittifakla mümkün görülmüştür. Bazıları bu nevi günahlara ve hatalara ze11e adını verir. Sadece aşağı ve düşük karakter sahibi olmaya delâlet eden fiiller bir istisna teşkil eder. Bir lokma yiyecek çalmak, tartıda ve ölçüde bir tane eksik çıkarmak gibi.

Fakat muhakkik: olan kelâm âlimleri, işlenen günahlar konusunda nebilerin uyarılacaklarını, bunun üzerine günahtan vazgeçeceklerini şart koşmuşlardır. (Allah onları uyarınca, bundan vazgeçerler).

Bütün bu anlatılanlar vahiyden sonrası içindir. Kendilerine vahiy gelmeden evvel nebilerden kebîrenin sâdır olmasının imkânsız olduğunu gösteren bir delil mevcut değildir. Mutezile vahiyden önce kebîre işlemelerini de imkânsız görmüştür. Çünkü onlara göre, önceden işlenen kebîre, halkın kendilerine tabi olmalarına engel olan bir nefret (ve güvensizlik duygusunun) meydana gelmesini gerekti-

rir. Böylece peygamber göndermedeki maslahat ve menfaat ortadan kaybolur [7].

Doğrusu şudur: Anne ile zina etmek, fücur, seciyenin düşüklüğüne delâlet eden küçük günahlar gibi nefreti gerektiren günahları, nebilerin vahye mazhar olmadan evvel işlemeleri de mümkün değildir.

Şiilere göre ne vahiyden evvel ne de sonra nebiler büyük ve küçük günah işlemezler. Fakat Şiîler, nebilerin takiye icabı küfür izhar etmelerini caiz ve mümkün görmüşlerdir.

Bu husus böylece ifade edildikten sonra deriz ki: Nebî (a.s.)den yalan veya günah olduğu kanâatini ve hissini veren bir şey naklolunduğunda; şayet bu nevi haberler âhâd yollardan bize gelmişse reddolunur. Tevatür yoluyla naklolunmuşsa, bu takdirde mümkün olursa zahirî manâları te'vil olunur. Bu mümkün olmazsa "terk – ievla" (Daha iyi olanı terketme. Aslında nebilerin yaptıkları işler günah değildir, fakat daha doğru olan hareket tarzını tarkettikleri için Allah tarafından kınanmışlardır) formülü ile mesele halledilir. Veya bu günahın vahiy gelmeden evveline ait olduğu ileri sürülür. Bu gibi hususlar hacimli eserlerde daha teferruatlı olarak izah edilmiştir.

"Nebilerin en üstünü Muhammed (a.s.)dir"

"Siz, halka iyi olanı enir, kötü olanı nehyetmek için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz" (Ali îmran, 3/110) âyeti bunun delilidir. Şüphesiz ki, bir ümmetin en hayırlı olması, dindeki kemâl ve olgunlukları

itibariyledir. Bu ise, kendisine uydukları peygamberin kemâline tabidir. Hz. Peygamber'in “Övünmek için söylemiyorum ama âdemoğlunun Efendisi benim” [8], hadisinin delil gösterilmesi zayıf bir istidlaldir. Çünkü bu hadis, Hz. Peygamber'in Âdem'den üstün olduğuna delâlet etmez, ama onun evlatlarından daha üstün olduğuna delâlet eder.[9]

2. Meleklere İman

“Melekler, emrine göre hareket eden Allah Taâlâ'nın kullarıdır”
Nitekim şu âyet-i kerîme buna delâlet eder: “Allah'tan önce söz söylemezler, ancak onun emri üzerine iş yaparlar”; “... Katında olanlar ona kulluk etmekten çekinmezler ve usanmazlar” (Enbiya, 21/27, 19).
“Erkeklik ve dişilikle nitelendirilemezler”
Zira bu konuda naklî bir' delil yoktur. Akıl da onların (erkek ve dişi olduklarını) göstermez. Puta tapıcıların, “Melekler Allah Taâlâ'nın kızlarıdır”, diye iddia etmeleri hem imkânsız hem bâtıldır, melekler hakkında ifrattır, aşırılıktır. Nitekim Yahudilerin, “Meleklerden biri küfür günahını işleyebilir ve bundan dolayı, Allah Taâlâ, o meleğin şeklini en kötü bir biçime sokmak suretiyle onu cezalandırır”, demeleri de melekler hakkında bir tefrit ve kusurdur. (Melekler yemezler, içmezler, uyumazlar, Allah'a asi olmazlar).

Soru: Bazı meleklerin günah işlemelerinin imkânı konusunda, aslen meleklerden olan İblisin günah işlemesi (*Bütün melekler Âdem'e secde etti, bir tek İblis müstesna,* Bk. Bakara, 2/35 âyetinde) istisnanın sıhhatma bir delil olmaz mı?
Cevap: Hayır. İblis meleklerden değil, cinden idi. Rabbının emrinin haricine çıktı. Fakat derecesinin yüksekliği ve ibadet konusu itibariyle meleklerin vasıflarına haiz idi. İblis melekler arasında, hali gizli olan bir cinnî idi, Onun için tağlib (ve ekseriyeti dikkate alma) kaidesine uyularak İblisin meleklerden istisna edilmesi sahih olmuştur.
Harut ile Marut (Bk. Bakara, 2/102), en doğru olan görüşe göre melek idilen Kendilerinden ne küfür ne de kebîre zuhur etmiş değildi. Azab görmeleri, tıpkı peygamberlerin sehiv ve zelleden dolayı azara maruz kaldıkları gibi, itab ve azar şeklinde idi. Harut ile Marut halka nasihat ediyor, sihir öğretiyor ve: "Biz fitneyiz sakın küfretme" (ibtila ve imtihan edilmeniz için vesileyiz) diyorlardı. Zira sihri öğretmek değil, sihre itikad etmek ve onu uygulamak küfürdür [10].

3. Kitaplara İman

"Allah Taâlâ'nın peygamberlerine indirmiş olduğu kitapları vardır. Emrini, nehyini, va'dım ve vaîdini burada açıklamıştır"

Bunların hepsi Allah Taâlâ'nın kelâmıdır. Allah Taâlâ'nın kelâmı vahiydir ve birdir (ilahî ve semavi kitaplar ve muhtevaları çokluk gösterirse de Allah'ın kelâmı tektir). Çokluk ve farklılık nazımda okunanda ve dinlenendedir. (Dinlenir, okunur ve ifade edilir olması yönünden Allah'ın kelâmında ta'addud ve tefavüt vardır). Bu yönden en üstün olan Allah kelâmı Kur'an, sonra. Tevrat, sonra İncil, daha sonra da Zebur'dur. Nitekim Kur'an da Allah Taâlâ'nın bir tek kelâmıdır. Bu yönden Kur'an'daki bazı bölümlerin diğer bölümlerden daha üstün olması tasavvur edilemez. Fakat okuma ve yazma bakımından bazı surelerin diğerlerinden daha üstün olmaları caizdir. Nitekim bu husus hadislerde de ifade edilmiştir.
Sözü edilen üstünlüğün mahiyeti, daha faydalı olması ve içinde Allah Taâlâ'nın zikrinin daha çok olması itibariyle Kur'an'daki bazı bölümlerin okunmasının daha efdal olmasıdır [11].
Daha evvelki kitapların okunması, yazılması ve bazı hükümleri Kur'an'la neshedilmiştir [12].

4. Miraç Mucizesi

“Allah Taâlâ’nın Resulünün, uyanık iken bedenî ile önce semaya, sonra Allah Taâlâ'nın dilediği kadar yüceliklere miracı haktır” [13].

Meşhur haberle sabittir. Onun için de miracı inkâr eden (kâfir lmasa da) bid'atcı sayılır.
Miracı inkâr ve imkânsızlığım iddia etmek felsefî esaslara damaktadır, semâların açılması ve kapanması (yarılması ve tekrar bitişmesi hark ve iltiyam) mümkündür. (isimler birbirine benzemektedir (temasül-i ecsâm). Bundan dolayı bir cisim için doğru olan bir şey öbürü için de doğrudur. Mümkün olan her şeyi yapmaya Allah Taâlâ kadirdir.
Müellif Ömer Nesefî'nin “uyanık iken” (yakaza halinde) demesinde, miracın rüyada vaki olduğunu iddia edenleri redde işaret vardır. Nitekim Muaviye (r.a.) ye miraçtan sorulunca: “Bu uykuda meydana gelmiş sâdık ve saîih bir rüyadan ibarettir”, demişti. Hz. Âişe (r.a.)nın: “Miraç gecesi Muhammed (a.s.)in bedeni (yatağından) kaybolmamıştı”, dediği rivayet edilmiştir. Hakk Taâlâ da (miraç hâdisesine işaret ederek) “Sana gösterdiğimiz rüyayı, halka fitneden başka bir şey kılmadık” (îsra, 17/60), buyurmuştur.
Bu düşünceye şu şekilde cevap verilmiştir: Rüyadan maksat, gözle görmektir. (Rüya Arapça'da hem düş hem de görmek manâsına gelir). Hz. Âişe'nin “Bedeni gâib olmadı”, sözü, “Bedeni ruhundan kaybolmadı, ayrılmadı, bilâkis bedeni ruhu ile beraberdi. Miraç hem beden, hem de ruhla ilgili bir hadise idi” manâsına gelir.
Müellif Ömer Nesefî'nin: “Bedeni ve şahsı ile”, demesinde, “Miraç sadece ruha ait bir hadisedir”, (cismanî ve bedeni değil, ruhanî ve manevîdir)

iddiasında bulunanları redde işaret vardır. Aşikârdır ki, rüya şeklinde veya ruhani bir biçimde miracı kabul etmek, esas itibariyle reddedilen cinsden bir şey değildir. Halbuki kâfirler, inkâr etmede azamî derecede ileri gitmişlerdi. Hatta bu sebeple bir çok müslüman irtidad etmişti. (Yani kâfirler, “miraç beden ye vücûd ile vâki oldu”, denildiği için bunu imkânsız görerek red ve inkâr etmişler, akıl almaz bir hadise olarak karşılamışlardı. Şayet, miraç ruhla veya rüya şeklinde vaki oldu denilseydi veya onlar meseleyi bu şekilde anlamış olsalardı, meseleyi bu kadar garib görmez ve inkâr etmezlerdi).
Müellif Ömer Nesefî'nin “semâya” demesinde, “Uyanık olma halindeki miraç, Kur'an'da da ifade edildiği gibi sadece Beytu'l-makdis'e vaki olmuştu”, iddiasında bulunanları redde işaret vardır.
Müellif Ömer Nesefî'nin: “Sonra Allah Taâlâ'nın dilediği bir yüceliğe...”, demesinde, Selefin bu konudaki ihtilâfına işaret vardır. Miraç hadisesinin; Cennete, veya arşa veya arşın üst tarafına veya âlemin uc (ve bitiş) noktasına kadar vaki olduğuna dair Seleften değişik rivayetler gelmiştir,
Mescid-i Haram'dan Beyt-i makdis'e, Mekke'den Kudüs'e kadar olan îsra ve miraç kafidir, Kur'an'la sabittir. (Bk. Îsra, 17/1).
Fakat arşdan semâya, yerden göğe vaki olan isra ve miraç meşhur haberlerle sabittir. Semâdan Cennete, arşa... vaki olan isra ve miraç ise âhâd haberlerle sabittir.

Doğru olan görüşe göre Hz. Peygamber (s.a.) miracda Rabbını gözü ile değil, kalbi ile (baştaki gözü ile değil, kalbteki gözle) görmüştü.[14]

2. KERAMET

“Velîlerin kerametleri haktır”

Velî, mümkün olduğu nisbette Allah Taâlâ ve sıfatlan hakkında marifet ve bilgi sahibi (ârif-i billahî olan, ibadet ve taatlara sürekli olarak riayet eden, günah ve kötülükten daimi surette kaçman, (nefsanî ve süfli arzulara, isteklere ve) nazlara, şehvet ve hırsla dalmaktan uzak kalan kişidir.

Velinin kerameti; peygamberlik davası ile ilgili bulunmamak şartiyle, ondan zuhur eden harikulade (ve tabiat kanunlarının üstündeki fevkalâde) hadiselerdir. “İman ve iyi amelle ilgisi bulunmayan kişilerden zuhur eden harikulade hadiselere istidrac, peygamberlik davasıyle ilgili olan harikulade hadiselere mucize denir.

Kerametin hakikat ve mahiyetinin delili, sahabe ve onlardan sonra gelenlerden zuhur edip te tevatür derecesine ulaşan ve onun için de inkârı imkânsız olan harikulade hadiselerdir. Bize nakledilen bu nevi hadiseler, tafsilat ve teferruat itibariyle her ne kadar âhâd senetlerle rivayet edilmişse de, özellikle bu rivayetlerin birleştikleri ortak nokta mütevatîrdir.

Ayrıca, Hz. Meryem'den (Bk. Ali îmran, 3/37) ve Süleyman (a.s.)ın veziri (olan Asef) ten (Bk. Necm, 27/40) (kerametlerin ve) harikulade hadiselerin zuhur ettiği açıkça ifade edilmiştir. (Böylece) vukuu sabit olduktan sonra imkânını ispat etmeye ihtiyaç yoktur. (Zira vukuu imkânına şahid ve delildir. Mümkün olmasaydı vaki olmazdı. Velilik konusunda geniş bilgi için bk: Kuşeyri risalesi, s. 368 Tere. S. Uludağ, İst. 1978).

Müellif Ömer Nesefi, bundan sonra kerameti izah etmek, aklın ciddî surette garib ve tuhaf bulduğu bazı keramet vakalarını tek tek göstermek için şu sözleri irad etmişti:

“Keramet, âdeti nakz yolu ile velîden zuhur eder”

(Yani tabiat kanunlarının işlerliğini durdurmak, geçerliliğini sekteye uğrutmak ve tesirliliğini geçici bir zaman için, belli kişi ve olaylara mahsus olmak üzere durdurmak suretiyle ortaya çıkan olağanüstü olaylardır).

“Az süre içinde uzun mesafe katetmek” (tayy-i mekân),

Meselâ Süleyman (a.s.)ın adamı olan Asaf b. Berhiya'nın -meşhur olan görüş budur- göz açıp kapama süresi içinde, hatta ondan daha az bir zamanda, Belkıs'ın tahtını uzak bir mesafeden getirmesi gibi (Bk. Nemi, 27/40). (Mutasavvıflar ayrıca tayy-ı mekâna da inanırlar ve: “Allah zaman içinde zaman yaratır", derler).

“İhtiyaç duyulduğunda yenecek, içilecek ve giyilecek şeylerin zuhur etmesi, kendiliğinden ortaya çıkması”
Nitekim Hz. Meryem hakkında bu durum söz konusudur, “Zekeriyya mihraba her gelişinde Hz. Meryem (a.s.)in yanında bir rızık (ve gıda maddeleri) bulur, *'Ey Meryem, bunlar sana nereden geliyor', der O da: 'Allah tarafından', diye cevap verirdi*” (Ali îmran, 3/37).
“Su üzerinde yürümek”,
Nitekim veli olan Selefin bir çoğundan bu gibi hadiseler nakledilmiştir.
“Havada uçmak”,
Nitekim Cafer b. Ebu Talib'ten ve Serahslı Lokman'danbu gibi vakalar rivayet edilir. (Cafer-i Tayyar “Uçan Cafer” Hz. Ali'nin kardeşidir. Lokman-ı perende”Uçan Lokman”nin Hacı Bektaş ile ilgisi vardır).
“Cansız maddelerin ve hayvanların konuşmaları”,
Cansız maddelerin konuşmasına misâl: Rivayet olunur ki, Ebu Derda ile Selman-ı Farisî'nin önlerinde bulunan bir sahan teşbih etmiş (Subhanellah, demiş) onlar da bu sesi işitmişlerdi [15].
Hayvanların konuşmasına misâl: a) Köpek Ashab-ı kehfle konuşmuştu, b) Peygamber (s.a.)in şöyle dediği rivayet olunur: “Adamın Diri, bir sığırın sırtına yük vurmuş ve önüne katıp götürüyordu. Bu esnada, sığır adama bakmış ve, 'Ben bu iş için yaratılmadım, sadece çift sürmek için yaratıldım', demişti. Hz. Peygamber bu

hadiseyi anlatınca, orada bulunan topluluk, hayret ederek, 'Sübhanellah.' Sığır da mı konuşurmuş? demişlerdi. Bunun üzerine Resûlüllah (s.a.), *“Ben buna ninanıyorum! (Ebu Bekir ve Ömer r.a.) da inanırlar, buyurmuştu”* [16].

“Ve bunlara benzer daha başka şeyler”

Medine'de minberde bulunan Ömer (r.a.) in Nihavend'deki orduyu görmesi gibi. Hz. Ömer'in ordu komutanı olan zata, “Ya Sâriye el-cebele!” (Dağa sığın, dağa!) diye seslendiği, böylece orada bulunan ve arkadan çevirme harekâtına girişen düşmanın harb oyununa karşı komutanına taktik verdiği hikâye edilir. Mesafenin uzunluğuna rağmen komutan Sâriye'nin Hz. Ömer'in sesini işitmesi (daha doğrusu Hz. Ömer'in orduyu görüp sesini komutanına işittirmesi) keramettir. Hz. Halid (r.a.) in içtiği zehirden zarar görmemesi, Hz. Ömer'in gönderdiği bir mektup üzerine, o sırada suları azalan Nil nehrinin taşması ve benzeri hadiseler gibi sayılmayacak pek çok keramet vakası vardır.

“Harikulade hadiselerin velilerden de zuhur etmesi mümkün olsaydı, o zaman kerametle mucize birbirine karışırdı, bunun neticesinde de peygamberi, peygamber olmayandan ayırdetmek mümkün olmazdı”, gibi delil ve düşüncelerle; Mutezile, evliyanın kerametini inkâr ettiği için (Eş'arîlerden Ebu îshak İsferanî de aynı görüştedir), Müellif Ömer Nesefî, buna işaret ederek dedi ki:

“Bu kerametler”,
Yani, bir ümmete mensup fertlerden biri olan bir velîden zuhur eden harikulade hadiseler,
“Kendisinden keramet zuhur eden ferdin bağlı bulunduğu ümmetin peygamberine ait bir mucize olarak kabul edilir. Çünkü bu keramet sayesinde o şahsın velî olduğu zahir olur. Bir kimse dindarlığında hak üzere (ve dine bağlılığında samimi ve sâdık) olmazsa velî olamaz. Velînin dindarlığı ise”, lisan ve kalble “tâbi olduğu Resulün peygamberliğini ikrar etmek”, bununla beraber bütün emir ve nehiylerinde kendisine itaat etmek “ile olur”
(Cüneyd'in kerameti Hz. Peygamber'in mucizesidir). Onun içindir ki, peygamberlere tâbi olmak söz konusu olmadan bizzat ve müstakillen velî olduğunu iddia eden bir veli aslında velî sayılmaz, kendisinden bu gibi harikulade halle (istidrac olmak üzere meydana gelir, ama katiyen keramet olmak üzere) zuhur etmez.
Velhasıl, ister kendisinden zuhur etsin, isterse kendisine bağlı olan ümmet fertlerinden bir zattan zuhur etsin, harikulade bir hadise peygamberlere nisbetle mucize, velîye nisbetle keramettir. Zira kendisinden harikulade bir hadise zuhur eden şahıs, peygamberlik davasında bulunmamaktadır. Netice olarak, peygamberlerin nebî olduğunu kesinlikle bilmeleri, harikulade bir şey göstermeye kasd ve azmetmeleri, mucizenin gereğine göre hükmetmeleri (ve ona göre davranarak, “Ben peygamberim” demeleri) şarttır. Halbuki velî için bunlardan hiçbiri

söz konusu değildir, onda durum bunun tam aksinedir [17].

---

[1] Eş'arilere göre Allah'ın fiilleri fayda, hikmet ve menfaat gibi illet ve sebeplerle bağlı olmadığından, sırf Allah irâde ettiği için peygamber göndermiştir. Peygamber gönderme işinde insanların faydası ve maslahatı gözetilmiş değildir. Allah istemiştir, peygamber göndermiştir, istemeseydi göndermezdi. Göndermesiyle göndermemesi eşit derecede mümkündür. Aklın bu konuda vereceği hüküm budur. Mutezileye göre peygamber göndermek Allah üzerine vaciptir. İnsanlar için en faydalı ve çıkarlarına en uygun olanı Allah'ın yapmaması, yaptığı işlerde bir çok hikmet ve maslahatın olmaması düşünülemez. Maveraünnehir âlimlerine göre, insanların menfaat ve maslahatlarını gözetmek ve kollamak için peygamber göndermek Allah üzerine vacib değildir, ama kendi lutfu, ihsanı, keremi ve fazlı gereği peygamber göndermek O'na vacibtir.
Maturidîlere göre peygamber göndermek Allah'ın zatına ve kudretine göre değil, lütfuna ve hikmetine göre vaciptir. Tıpkı cömert ve mert bir adam gibi ki, bu adam aksini yapmaya muktedir olduğu halde daima iyi ve güzel olan işler yapar.

[2] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 293-295.

[3] Mucize, lügatte, aciz bırakan manâsına gelen ve tabiat kanunlarının üstünde fevkalâde ve harikulade bir hadisedir. Âdetullah ve sünnetullah denilen tabiat kanunlarının geçerliliğini ve tesirlisini kısa ve geçici bir süre için durduran mucize, mahiyeti cabi "müsbet ilimlerle izah edilemez", bir nitelik taşır. Bu nevi hadiseler akün ve tabiata hâkim olan kanunlar He açıklansa, o zaman mucize olmaktan çıkar, tabiî bir hadise olur, fevkalâde ve harikulade bir hadise olma niteliğini kaybederek alâlade bir olay haline gelir.

Mucize inancı determinizmle uyuşmaz. Onun için kelâm âlimleri sürekli olarak determinizm prensibine karşı çıkmışlardır, tslâm inancına göre, Allah her an her nevi hadiseye hür ve muhtar iradesiyle müdahale ederek ona yön verdiği yani kelâmı bir deyimle fâil-i muhtar olduğu için, determinizm fikri, filozoflar dışında kalan taraftar toplamamiştir. Mucizenin nitelikleri:

1. Mucize Allah'ın fiilidir, onun için de ona aittir. Peygamberlere isnad ve nisbet edilmesi mecazidir.

2. Tabiat kanunlarının üstünde ve ona aykırı olan harikulade bir hadisedir.

3. Peygamberlik vazifesiyle görevlendirilen şahıslardan zuhur eder.

4. Peygamberlik davasından evvel olmaz, bu iddiadan çok sonra da olmaz. Peygamberlik davası ile birlikte bulunur.

5. Mucize ojan hadise davaya ve peygamberin isteğine uygun olur, "Dağı yerinden kaldıracağım", diyen bir kimsenin, denizi yarması mucize değildir.

6. Bir 'inkarcı ve tekzibci bulunacak. Mucize bir inkâr ve tekzib hadisesinden sonra vukua gelirse daha tesirli olur.

Bu iki hususa stahaddfa denir. Peygamberin, dinî hükümleri tebliğ ettiği kavim veya onlardan birkaçı veya biri, "biz senin Hak peygamber olduğuna inanmıyoruz. Eğer Allah'ın peygamberi isen bize mucize göster", diye peygamberi inkâr ve tekzib edecekler, ona meydan okuyarak kendisini sıkıştıracaklar ve zor durumda bırakmaya çalışacaklar. îşte bunun üzerine, peygamberin davasında hak üzere olduğunun delili ve şahidi olan mucize hadisesi zuhur eder.

7. Mucize insanoğlunun benzerini ve dengini yapmaktan âciz kaldığı bir hadise niteliğinde olmalıdır.

8. Bir peygamberden, bi'setinden yani nebi olarak gönderilmesinden kısa süre önce zuhur eden harikulade hadiselere "irhas" (çokluk şekli, irhâsât), daha evvel zuhur eden harikulade hadiselere ise "keramet", denir. Bir peygamber tebliğ görevine başlamadan önce veli olduğundan, kendisinden kerametler zuhur edebilir.

Mucizede asıl ve esas olan aklî ve ilmî ölçüler içinde izah edilmeme niteliğidir.

Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Süleyman Nedevî, Asr-ı saadet, III ve IV. ciltler (Ömer Rıza tercümesi, İst. 1928).

[4] İlk peygamberin Hz. Âdem olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Allah, Âdem'e “Cennette ikamet et”, diye emir vermiş, ”Şu ağaca yaklaşmayın”, diye de ona yasak koymuştu (Bk. Bakara, 2/35). O zaman başka bir peygamber bulunmadığına göre, O bu emir ve ne-hiylerî vahiy suretiyle almıştır. Fakat bu istidlal şekline itiraz edilmiştir. Önce Hz. Âdem'in peygamber oluşu, Cennette değil, dünyada idi. Halbuki söz konusu emir ve nehiyler Cennette iken vaki olmuştu. Hz. Âdem'e vahyin gelmiş olması peygamber oluşunu gerektirmez. Zira Hz. Musa'nın anasına da peygamber olmadığı halde vahiy gelmiştir. Bu gibi görüşleri ileri süren çoğunluk, Hz. Âdem'in Cennette iken değil, yer yüzüne indiği zaman peygamber olduğunu savunur.

[5] Taftazânî'nin temas ettiği son iki delil çok önemlidir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in hal, hareket ve sözleriyle ilgilidir. Bu kadar üstün vasıflara sahip olan sağlam karakterli bir insanın, “Ben peygamberim” şeklindeki teklifini kabul edip kendisine uymak için mucize göstermesine, ihtiyaç yoktur. Zaten O'nun şahsiyetini yakından tanıyan ve çok iyi bilen Hz. Ebu Bekir gibi basiretli ve dürüst insanlar, mucize göstermesini istemeden ona iman etmişlerdi. Hz. Peygamber'den mucize göstermesini isteyenlerin pek çoğu da iman etmemişti. Şu halde, Hz. Peygamber'in herkese emniyet ve itimad veren güçlü şahsiyeti ve sağlam seciyesi, gösterdiği mucizelerden daha beliğ ve veciz bir şekilde O'nun Allah Resulü olduğuna delâlet etmekte idi. Vefatından sonra geriye bıraktığı yakın arkadaşları, İslâm devletinin sınırlarını doğuda Hindistan'a, batıda Pasifik okyanusuna kadar genişletecek derecede akıllı, basiretli ve zeki insanlardı. Hz. Peygamber'in bu güçlü şahsiyet sahibi zeki insanları, peygamber olduğuna inandırmış olması, onların kayıtsız şartsız güvenlerini kazanması ve mutlak şekilde kendine bağlaması, bu gibi işlerin zorluğunu bilen her aklı başında insan için mucizelerin en büyüğüdür.

Asırlarca başka milletlerin hakimiyeti atlında yasaya yasaya müzminleşrniş bir aşağılık duygusuna sahip olan cahil ve bedevi bir kavmi, uzun ve ganh bir mazisi olan İran Sasanî devletine ve Bizans împara-torluğu'na kafa tutacak bir hale getirmesi, o zamanın dünyasının en güçlü iki devleti ile başarılı savaşlar yapacak bir seviyeye yükseltmesi, bu iki devletten birini kökünden, diğerini ise büyük ölçüde yıkacak bir şuur verebilmesi, daha fazlasını insan aklının idrâktan âciz kaldığı en muazzam mucizelerdir. Allah, bu kadar meziyet, fazilet ve kemâle sahip kıldığı bir kimseye, kendi aleyhinde bulunma ve yalan isnad etme imkânını vermez. Onu bir süre başarılı kılsa bile neticede rezil eder. Gerçi, bazı fatihler ve cihangirleri yaşadıkları zaman içinde Hz. Peygamber'în kurduğu ve halifelerinin genişlettiği devletten daha geniş sınırlan olan büyük devletler kurmuşlardır. Makedonyalı İskender ve Cengiz Han örneğinde olduğu gibi. Fakat bu devletlerin ömrü kurucularının ömrü kadar olmuş, onlardan sonra parçalanmışlardı. Ayrıca, Hz. Peygamber için sözkonusu olan başarı sadece devlet kurma ve fetih yapma hareketi değildir. Bundan daha önemlisi, gidilebilen ülkelerde yaşayan halk yığınlarının manen ve kalben fethedilerek yeni bir inanç sisteminin hararetli taraftarları ve savunucuları haline getirilebilmiş olmasıdır ki diğer fatihlerde ve cihangirlerde bu durum yoktur. İkinci husus, Hz. Peygamber'in medeniyet âlemine kazandırdığı manevî değerlerdir. Çoğu câhil ve bedevi olan toplulukları eğitmek, onlara edeb ve ahlâk öğretmek, dünyanın en büyük medeniyetlerinden birinin kurulmasına müsait olan zemini hazırlamak ayrı bir mucizedir. Resûlüüah'ın hayatında kendisinden zuhur eden “ellerinden su akması, cansız varlıkların kendisini selâmlaması, az yemekle çok kişinin karnım doyurması” gibi mucizeler, sadece o zamanda yaşamış olan insanlar için delil olduğu halde, bu nevi mucizeler her zaman delil olma niteliğim muhafaza etmektedir.

Islâmın ilim, irfan, edeb, ahlâk, terbiye, iman, amel, çalışma, istikamet, medeniyet ve kültür gibi büyük ehemmiyet atfettiği manevî değerleri görmezlikten gelerek veya bunlara layık oldukları büyük ehemmiyeti vermeyerek, bazı harikulade hadiseler üzerinde daha fazla durmak, “mühimle meşgul olurken ehemmin

faydasından” (lüzumlu ile ilgilenirken daha fazla lüzumlunun verilerinden) mahrum kalmak gibi bir sonuç meydana getirmiştir. Bu hüküm en azmdan, bazı çevreler için doğrudur.

[6] Mehdi hadisleri, sıhhatından şüphe edildiği için Buharî ve Müslim gibi en yetkili iki hadis âlimi tarafından rivayet edilmemiştir. Kütub-i sitte'-nin diğer dördünde Mehdî ile ilgili hadisler ekseriya zayıf senetlerle rivayet edilmiştir. Hatta İbn Haldun, Mukaddime'de bu hadislerin senetlerini teker teker inceleyerek hiçbirinin güvenilir olmadığını, Mehdî akidesinin Sünnîlere Şiîlerden geçtiğini göstermiştir. Mehdî akidesi tarih boyunca bir çok muhteris kişiler tarafından istismar edilmiştir. Mehdî olduğunu iddia ederek saf müslümanları kandıran pek çok sahtekâr ve açıkgöz zuhur etmiştir.

Biraz sonra, “haber-İ âhâd, itikadı konularda zandan başka bir şey ifade etmez”, diyen Taftazânî'nin, senedi zayıf olan âhâd haberlere dayanarak neden âhır zaman Mehdisinden bahsettiğini anlamak, kolay değildir (Daha geniş bilgi için Bk. Avni İlhan, Mehdîlik, [îzmir, 1976]; İslâm ansiklopedisi, “Mehdîlik”). Aslında nüzül-i İsâ (a.s.) konusuyla ilgili hadisler de mütevatir ve meşhur değildir. Hükmü yukarda açıklanan âhâd haberler nevindendir (Bk. Müslim, Fiten, 9). Mehdîlik ve nüzül-i îsâ (a.s.) konusu etrafında bir çok efsane ve hurafeler vücuda getirilmiştir (Bk. Süleyman Uludağ, Kelâm dersleri, s. 219, İst. 1977).

[7] Genellikle peygamberlik hakkında bilinmesi vacib beş sıfatın olduğu kabul edilir;

1. Nebilerin zeki ve dâhi kimseler olmaları zaruri (fetanet), ahmak olmaları imkânsızdır.

2. Emin olmaları zarurî, hâin olmaları imkânsızdır.

3. Doğru sözlü olmaları zarurî, yalancı olmaları imkânsızdır.

4. Allah'tan aldıklarını eksiksiz olarak insanlara tebliğ etmeleri zarurî, vahyedilenin bir kısmını gizlemeleri (ketm) imkânsızdır.

5. Mâsûm ve günahsız olmaları zarurî, fısk ve fücur içinde bulunmaları imkânsızdır.

Bunlara “sidk, emanet, tebliğ, jetanet ve ismet” denir. Diğer insanlar için tabiî olan yeme, içme, evlenme, uyuma, ev-bark sahibi olma, hastalanma, yanılma, unutma gibi hususlar peygamberler için de caiz ve mümkündür. Peygamberler fizikî bünye ve ihtiyaçları itibariyle diğer insanlardan farksızdırlar.

Peygamberlerin işledikleri küçük hatalara ve günahlara, “zelle” adı verilir. Sünnîler bu manâda hata ve günahı nebiler için caiz ve mümkün görürler. Abese suresinin nazil oluşuna sebep olan hâdise bu konuda güzel bir örnektir. Ancak, Allah onları zelle üzerinde bırakmaz, kendilerini uyarır ve bu nevi hatalardan da uzaklaştırır. (Daha geniş bilgi için, Bk. Fahruddin Razi, îsmetu'l-enbiya, Kahire, 1388/1968). Oniki imamın bile mâsûm olduklarına inanan Şiilerin, nebileri de her konuda masum görecekleri pek tabiîdir. Mutezile ise, sırf aklı esas alarak, nebilerin günah işlemelerini caiz ve mümkün görmemiştir. Onlara göre halkı Hakk'a davet eden örnek insanların geçmişi de hali de tertemiz olmalıdır ki, muhataplarına emniyet ve itimad verebilsin. Bu yüzden önce Mutezile, daha sonra Eş'arî kelâmcıları, Kur'an'da geçen ve nebilerin günah işledikleri hissini ve intibaını veren bütün âyetleri tevil etmişlerdir. Fahruddin Razî'nin eseri buna bir örnektir. Bu konuda da doğru yol, ifratla tefrit arasındaki itidal yoludur.

[8] Tirmizî, Menâkıb, 1; îbn Mace, Zühd, 37; îbn Hanbel, I, 5.

[9] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 295-304.

[10] Sihir, büyü ve efsun da denilen bu hadisenin dış âlemdeki gerçekliği ve hariçteki hakikati konusunda ihtilâf edilmiştir. Başta Mutezile olmak üzere Cazı kolâmcılar ve Hanefîler, sihrin tesirini kabul, fakat gerçekliğini reddederler. Bu tesiri, bir telkin hayal ve vehim şeklinde anlarlar. Ekseriyete göre sihrin realiteler dünyasında bir gerçekliği vardır. Sihir bir vehim ve hayal değildir. Bugün sihir, bir göz boyama ve duyuları yanıltma (illizyon) şeklinde izah edilmekte, sihirbazlara da illizyonist denilmektedir.

Sihrin haram olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Sihre itikad ve bunu icra etmek haramdır. Cüveynî, “sihir fâsıktan, keramet velîden

zuhur eder” demiştir. Yahudilerin, Hz. Peygamber'e sihir yaptıkları, bunun tesiriyle Hz. Peygamber'in rahatsızlandığı, düğümlenmiş sihirli ipliğin kuyudan çıkarıldıktan sonra sıhhatına kavuştuğu, sihre kargı bir ted bir ve panzehir olmak üzere Nas ve Felak surelerinin nazil olduğu bilinmektedir. (Daha geniş bilgi için Bk. Taşköprîzâde, Mevzuâtu'l-ulum, I, 363; Tehanevî, Keşşaftı istilahâti'l-fünûn, T, 716; Fahruddin Razî, Mefatihu'l-gayb, Bakara, 102. âyetin tefsiri; îbn Haldun, Mukaddime). Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu’l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 304-305.

[11] İhlas, Yasin, Fetih, Kehf, Âyetü'l-kürsî, Âmene'r-resûlü, Haşr suresinin son üç âyeti gibi Kur'an'daki bazı âyet ve surelerin faziletine dair hadisler nakledilmiştir: “İhlas suresi Kur'an'ın üçtebirine bedeldir” (Buharî, îman, 3; Müslim, Salatu'l-müsafirin, 45), “Zilzal suresi Kur'an'ın yarısına bedeldir” (Tirmizî, Sevabu'l-Kur'an, 10).

[12] Bildiğimize göre yeryüzüne indirilen vahyin yüz'üne suhuf, dördüne kitap adı verilmektedir.

Suhuf: 10 sahife Hz. Âdem'e, 50 sahife Hz. Şit'e, 30 sahife Hz. Idris'e, ve 10 sahife de Hz. İbrahim'e verilmiştir.

Kitaplar: Tevrat Hz. Musa'ya, Zebur Hz. Davud'a, İncil Hz. İsa'ya, Kur'an da Muhammed (s.a.) e indirilmiştir. Tevrat'ta dünyevî hükümler nisbeten daha çok yer alır. Zebur bir dua ve münaeaât kitabıdır. Agağı yukarı încil de öyledir. Zebur ve İncil'de hukukî meseleler yok denecek kadar az olduğundan bu konuda Hz. Davud ile Hz. Isa Tevrat'taki hükümlere tabi olmuşlardı. Hıristiyan]ara göre Tevrat'taki dini hükümlerin încil tarafından neshedilmeyen ve geçersiz sayılmayan hukukî hükümleri bugünkü Hıristiyanlar için de geçerlidir. Hatta bir Hıristiyan, hiristiyan olmadan evvel Yahudi olmak zorundadır. Yani İncil'den evvel Tevrat'ı okur ve ondaki hükümlere göre hareket eder. Bugün Kitab-ı mukaddes (Bible) denilen Hıristiyanların kutsal kitaplarının başında Tevrat yer alır ve bir hayli de yer tutar. Onun İçin Yahudilerle Hıristiyanlar arasında -her ne kadar zaman zaman bir birinin boğazına sanlrmşlarsa da- bir

çok müşterek nokta vardır. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 306.

[13] Miraç, lügatte merdiven, yukarı çıkmak ve yükselmek manâsına gelen miraç, Hz. Peygamber'in Rabbmı görmek için semâlara çıkması ve yükselmesi manâsına gelmektedir. İttifakla kabul edilen husus şudur: Miraç hadisesi Mekke'de bi'setten sonra fakat hicretten evvel vaki olmuştur. Miracın hangi ayda ve yılda vukua geldiği hususundaki rivayetler çok değişiktir. Bu hadisenin hicretten bir sene veya onyedi ay önce vukua geldiği genellikle kabul edilmiştir. İhtilaf konusu olan hususlar da şunlardır:

1. Bazılarına göre miraç hadisesi rüyada vaki olmuştur. Bunların delili İsra suresinin 60. âyetidir. İbn Abbas'm görüşü budur.

2. Bazılarına göre miraç hadisesi uyku halinde ve rüyada değil uyanık iken vukua gelmiştir. Bu görüşte olanlar da miracın ruhla mı, yoksa hem ruh hem bedenle mi vaki olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir:

a) Bazılarına göre miraç uyanık halde bedenle beraber olan ruh ile (ruh maa'l-cesed) vaki olmuştur. Hz. Peygamber semâya sadece ruhu ile değil, hem ruhu hem de bedeni ile çıkmıştır. Taftazânî'nin ve sonraki kelâmcıların tamamına yakın ekseriyetin benimsediği yaygın ve hâkim görüş budur. Kelâbâzi gibi bir sûfi de et-Taarruf isimli eserinde bu görüşü benimsemiştir.

Miraç, asli ve esası itibariyle bir mucize olduğundan, Hz. Peygamber bir gecede, hatta bir gecenin çok kısa bir zamanında Mescid-i aksa'ya nasıl geldi? Oradan semâlara nasü çıktı? Mekândan münezzeh olan, her yerde hazır ve nazır olan Hakk Taâlâ'yı görmesi için semâlara çıkmasına ne lüzum vardı?., gibi sorular üzerinde kafa yormamak, miraç hadisesini ilmin dar kalıblarına sokarak aklî ve mantıki izahını yapmamak gerekir. Ruh maa'l-cesed miraç haktır. Fakat bunun şekli ve mahiyeti insanlarca bilinir ve kavranır cinsten değildir. Zira miraç bir mucizedir ve mucizenin temel özelliği aklın ve tabiat kanunlarının üstünde bir hadise oluşudur. Mucize olan miracın akla ve tabiat kanunlarına uygun bir izahı, daha doğrusu te'vili yapıldı mı, zaten o zaman mucize olmaktan çıkar ve alelade

bir hadise olur. Halbuki miraç îâa-lettayin bir hadise değil, harikulade ve fevkalâde bir olaydır. Bu itibarla miracın ruh maa'I-cesed olduğuna inanılması halinde dahi bu hadisenin teferruatına ve tafsilatına girilmemesi gerekmektedir,

b) Bazılarına göre miraç bedenle değil, sadece ruh ile vukâa gelmiş olağanüstü bir hadisedir. Başta Hz. Aişe olmak üzere bir çok âlimlerce benimsenen bu görüş, sonraki mutasavvıfların çoğunluğu tarafından kabul ve müdafaa edilmiş, âdeta tasavvufun hakim ve yaygın kanâati haline bile gelmiştir. Hatta mutasavvıfların pek çoğu kendilerinin de ruhanî bir miraç yaptıklarından bahsetmişlerdir. Attar, Tezkiretu'l-ev-Hya'da, Bayezid Bistamî (Öl. 361/971) nin yapmış olduğu bir miracı anlatır ve bunu parlak cümlelerle tasvir eder. (Lehü miracün kemâ kâne li'n-Nebî).

Muhyiddin b. Arabî de el-Futuhâtu'l-Mekkiyye isimli eserinde, yapmış olduğu miracı uzun uzadiya anlatır. Miraç, Hz. Peygamber'in ümmetinden olan velîlere bile nasib olan ruhî bir hadise ise, artık bu hadisenin Hz. Peygamber'e has bir mucize ve harikulade bir olay olmasının bir manâsı kalmaz, diyenlere şu yolda cevaplar verilmiştir:

b/l. Evet miraç bazı velîlere de nasib olan çok yüce bir ruhî hadisedir. Fakat Hz. Peygamber'e nasib olan miraç, velîlere nasib olan miracdan daha kudsî, daha ulvî, daha yüce ve daha mükemmel idi. Velîlerin miraçları, onun miracının küçücük örnekleridir. Miraç, diğer insanların ruhlarından hiç birine nasib olmayan çok yüksek seviyede bir ruhî olay olması itibariyle harikuladedir, fevkalâdedir, eşsizdir, mucizedir. Üstelik ruhî ve manevî mucizeler, kevnî ve surî mucizelerden çok daha fazla önemlidir, anlamlıdır.

b/2. Evet velîler de ruhî miraç yaparlar ama, onların miraçları bi'l-asale değil, bi't-tebiyyedir, Yani velîler esas itibariyle miraç yapamazlar, sadece Hz. Peygamber'e tabi olarak miraç yaparlar, onların ruhu onun ruhuna tabi olmak kayd ve şartıyle Allah'a doğru yücelir, yükselir. Bir şeye asaleten sahip olmakla, tebaiyet yolu ile sahip olmak arasındaki fark ne ise Hz. Peygamber'in miracı ile, ümmetinden olan velîlerin miracı arasındaki fark da odur.

Görülüyor ki, miracın ruhî bir olay olarak kabul edilmesi halinde bile mesele asla küçümsenmiyor ve önemsiz sayılmıyor. Bilakis

miraç hadisesi harikulade bir hadise ve fevkalâde bir vakıa olma özelliğini ve niteliğini aynen koruyor. Hatta ruhun Allah'a yücelişi ve yükselişi daha önemli ve daha anlamlı olağanüstü bir hadise olarak görülüyor. Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinde miracdan bahsederken şöyle der: “Miracın, Mescid-i aksâ'dan sonraki bölümünün ruhanî olarak cereyan ettiğine kail alanlar da vardır. Bazıları bununla alâkalı olarak demişlerdir ki: Ruhun iki cesedi vardır. Biri gayb âleminden latif bir ceseddir ki, onda maddî unsurların tesiri yoktur. Biri de şehadet ve madde âleminden kesif bir ceseddir ki, cisimlerden ve unsurlardan mürekkebtir. Hz. Peygamber (s.a.) urûc ederken cismanî bedene ait olan unsurların hepsini, ait oldukları maddî'âlemde bıraktı, sadece latif cesedi ile kaldı, Allah'ın dilediği yere kadar onunla çıktı, sonra da arzda bıraktığı bedene geri döndü...” (Hak dini Kur'an dili, IV, 3152). Bu ifade mirac meselesinde ruhanî tabirinin sadece fikrî bir uruc ve yükseliş demek
olmadığını anlatmak gibi bir faydayı ortaya koymakla beraber tasav-vufi miracı, “külli insilah” (insan ruhunun bedeninden külliyen soyularak ve sıyrılarak çıkması ve Rabbına yücelmesi, sonra tekrar geri dönmesi), tabir ettikleri vakıa mahiyetinde gösteriyor, demektir. Halbuki bu külli insilâhm, ümmet fertlerinden nice ricalullaha ve velîlere bile mükerreren vukuu nakledilmiştir. Ve elbette Hz. Peygamber'in miracının insilâhtan çok yüksek ilahî bir âyet olduğunda şüphe edilmemesi lazım gelir.

Merhum Elmaîih Necm Suresini tefsir ederken de Şah Veliyyullah'm mirac konusundaki tasavvufî fikirlerine temas ederek bunlara büyük değer atfeder. Şah Veliyyullah'ın bu fikirleri, ehemmiyetinden dolayı Asr-ı saadet (III, 1496) de ve Muhammed Hamidullah'ın, İslâm peygamberi isimli değerli eserinde de nakledilmiştir.

Şah Veliyyullah Dehlevi şöyle diyor: “Biri madde âlemi (âlem-i ecsâd), diğeri ruh âlemi (âlem-i ervah) olmak üzere iki âlem vardır. Birbirinden ayrı ve farklı olan bu iki âlemi yekdiğerine bağlayan ve arada bir köprü görevi yapan üçüncü âleme âlem-i berzah veya âlem-i misâl adı verilir. îsrâ ve mirac hadisesi yakaza ve uyanıklık halinde ve bedene ait bir vakıa olarak meydana gelmiştir. Fakat bu hadise, misâl âlemi ile berzah âlemi arasında bulunan ve her iki âlemin de hüküm ve vasıflarına sahip olan bir yerde cereyan etmişti,

O sebeple beden üzerinde ruhun hükümleri ve vasıfları zuhur etmiş, ruh ve ruhî manâlar ise beden olarak temessül ve zuhur etmişti. İşte onun için miraçta geçen vakıalardan herbiri için bir tabir, yani te'vil ve yorum zahir olmuştur. Aynı şeyler, -Allah nezdindeki dereceleri yüce olsun diye- bu ümmetin velîlerinde de zuhur etmiştir. Böylece velîlerin ulaştıkları derecelerin yüksekliği onların rüya halleri gibi olmuştur.

«Mirac yolculuğuna çıkmadan evvel Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması (şakk-ı sadr) ve imanla doldurulması, hakikatte meleklere has nurların galebe etmesi, maddî tabiatın alev ve hararetinin sönerek, kuds naziresinden üzerine akıp gelen feyzlere boyun eğmesi manâsına gelmektedir.

Burak'a binmesi, nefs-i natıkanın, yani insanî ruhun, yine insanda mevcut- bulunan hayvanı ruhu istilâ etmesidir. Hz. Peygamber'in Bu-raka binmesi, nefsinin behimiyete galib ve hâkim olmasıdır.

«Mescid-i aksa'ya isrası, yani gece oraya gitmesi, oranın ilahî şiarların zuhur mahalli, mele-i alanın himmetlerinin alâkalı bulunduğu mevki ve nebilerin nazarlarının tamah ettiği yer oluşundandir. «Peygamberlerle buluşup onlara imam olması, haram-ı kudsiyete merbut olmaları bakımından hepsinin bir arada toplanmaları ve onların arasında kendisine tahsis edilen çeşit çeşit kemâl halleriyle seçkin hale gelmesi manâsını ifade etmektedir.

«Birer birer semâlara yükselmesi, derece derece yükselerek Allah'ın seviyesine kadar çıkması, semâya müvekkel olan meleklerle bu melekler hükmünde olan faziletli insanları tanıması, semâlara Allah'ın vah-yettiği tedbiri ve semâdaki topluluklar arasındaki mübaheseleri anlaması, demektir.

Hz. Musa'nın ağlaması, O'nun hasedinden değildir, fakat onun umumî davet sahibi olmamasından ve yolunda bulunup da. elde edemediği bir kemâlin mevcut olduğunu görmesindendir. Ağlama bu iki halin misâli ve remzidir.

“Sidretu'l-münteha'ya gelince, bu, varlık ağacı (şecere-i kevn) dir, Kâinatın bazı kısımlarının diğer bazıları üzerinde tertib ve tanzim edilmiş halde gaziye ve nâmiye, yani besleyici ve geliştirici v.s. gibi kuvvetlerin bir ağaçta birleşmesi gibi tek bir idare altında toplanmasıdır. Kâinatın bir şeklinde temessül edip bir hayvan

şeklinde görünmemesinin sebebi, fertleri ve birimleri itibariyle külli siyasete ve idare tarzına öz ve özet olarak en çok benzeyen ağaçtır, hayvan değildir. Hayvandaki kuvvetler ise tafsil edilmiş, daha teferruatlı hale getirilmiş, ondaki irâde tabiattaki kanunlarda olandan daha açıktır. “Nehirler, şecere-i kevn'in dibinden çıkan ırmaklar, maddî âlem kadar melekût âlemine de taşan rahmet, feyz, hayat ve neşv ü nemadır. Bunun için, Nil ve Fırat gibi bu maddî âlemde faydalı olan bazı hususlar, orada taayyün ve temessül etmiştir.

“Ağacı Örten ve kaplayan nurlar ise ilahî tedellîler (sarkmalar) ve Rahmanî tedbirlerdir, maddî âlemde istidadlarma göre zuhur edip parlamaktadır.

“Beyt-i ma'mûr, ilahî tecellîlerin hakikatıdirlar ki bütün insanların secdeleri ve niyazları oraya yönelir. Dünyadaki Kâ'be ve Beytu'I-makdis şeklinde görünmüştür.

“Bir kadeh süt, bir kadeh şarabın getirilip, Hz. Peygamber'in sütü tercih etmesi üzerine Cebrail'in: 'Fıtrata ve hılkata hidayet ve irşâd olundun, şarabı alsaydm, ümmetin azardı', demesi Hz. Peygamber'in, bütün ümmetini kendinde toplamasının ve onların zuhurunun menşei olmasının remzi idî. Süt, insanların fıtratı, şarab ise dünyevî zevkleri tercih etmeleri manâsına gelmektedir.

“Sonra Hz. Peygamber'e mecaz dili ile beş vakit namazın emrolunması, bu beş vakit namazın, sevab itibariyle elli vakit namaza bedel olduğunu anlatmak için idi. Dinde zorluğun ortadan kaldırıldığını ve nimetin mükemmel olduğunu anlatmak için idi. Dinde zorluğun ortadan kaldırıldığını ve nimetin mükemmel olduğunu anlatmak için Hakk Taâlâ muradını tedrici surette izah etti. Bu manânın Hz. Musa'ya istinaden anlatılmış olması, peygamberler içinde ümmetini en iyi tecrübe eden, onların manevî hastalıklarını tedavi etmesini bilen, sevk ve idarelerine âşinâ olan peygamberlerin Hz. Musa oluşundan dır.” Miraç gecesi vaki olan Mescid-i aksa'ya gitme, göğüs açılması, Burak'a binilmesi, peygamberlerle görüşme, onlara imam olma, semâlara çıkma, Hz. Musa'nın ağlaması, Sidre-i müntehâ ve onun altından çıkan ırmaklar, onu bürüyen nurlar, Beyt-i ma'mûr, süt ve şarab kadehlerinin sunulması ve beş vakit namazın değişik bir üslûb içinde anlatıl-

ması.., gibi önemli hadiseler bu şekilde işârî ve remzi manâlara bürünmektedir. Bir mutasavvıf olduğu kadar da hadis ve kelâm âlimi olan Dehlevî'nin bu fikirleri genellikle tepki ile karşılanmamış, aksine alâka ve kabul görmüştür. Miraç vakasını değişik şekillerde yorumla yan mutasavvıflar da vardır.

Miraç hadisesinin çok kısa zaman içinde geçtiğini anlatmak için, "Hz. Peygamber evine avdet ettiği zaman henüz yatağı soğumamiş idi", "Miraca giderken devrilen bir destinin ağzından dökülen su, bu yolculuktan geri döndüğü zaman daha yere düşmemişti", denilmektedir. Gerçekten de miraç, bizim anladığımız zaman Ölçülerine ve kavramına göre çok kısa bir vakit içinde cereyan etmiş bir hadisedir. Bir tayy-i mekân ve bast-ı zaman vakasîdır.Hakk Taâlâ zaman içinde zaman yaratmıştır. Uzun zamanlara, belki ışık hızı ile trilyonlarla ifade edilecek senelere sığabilecek bir yolculuğu bir ân'ın içine sığdınvermiştir. İbn Arabî: "Âlem her ân yok olmakta ve her ân var olmaktadır. Fakat onun yok olduğu ân, var olduğu ân'ın aynısıdır", demiştir. Bu ölçüyü konumuza tatbik edersek, "Hz. Peygamber'in miraca gitmek üzere evinden ve yatağından ayrılmış, miraç yolculuğunu tamamladıktan sonra evine ve yatağına dönmüştü. Fakat onun yatağından ayrıldığı ân, yatağına geri döndüğü ân'ın aynısıdır", demek uygun olacaktır. Genellikle kabul edildiğine göre dünyada olduğu gibi yedi kat semâda da zaman ve mekân kavramı vardır. Yedi kat semânın üstünde bulunan Kürsî'de zaman kavramı yok ama mekân kavramı vardır. Kürsî'-nin üstünde bulunan ArşrXa ise ne zaman ne de mekân kavramı vardır. Cenab-ı Hakk ise Arş'm da üstündedir. Mekân ve zaman kavramı bulunmayan bir âlemin ve Hakk Taâlâ hazretlerinin yedi kat semâ ile arza ve Hz. Peygamber'in. evine eşit yakınlıkta ve mesafede bulunacağı dikkate alınırsa, bu mesele bir dereceye kadar anlaşılabilir ve halledilir. Daha açık ve daha doğru bir ifade ile, «meselenin anlaşılmaz ve halledilmez olduğu», daha iyi kavranabilir.

Tekrar edelim ki, miraç haktır, gerçekten vaki olmuş bir hadisedir. Fakatjnasıl vaki olduğu bir sırdır. Bu vakanın cereyan ediş şeklini ve keyfiyetini Allah'tan ve Hz. Peygamber'den başka bilen yoktur. Resûlüllah'ın diğer mucizeleri, bir veya birkaç insan tarafından

görüldüğü halde, sâdece miraç mucizesi bir tek kişi tarafından bile görülmemiştir. Bundan dolayı miraç hadisesi acaba ruh maa'l-cesed midir, yoksa sadece ruhanî midir, konusundaki tartışmalar boştur, manasızdır, lüzumsuzdur. Bu nevi tartışmalarla bu sır çözülemez, anlaşılır hale getirilemez. Tersine çözümü ve izahı daha da karmaşık bir hale gelebilir. Lâ-mekânî ve lâ-zamanî olan ruhun, içinde bulunduğu bedene kendi özelliğini ve niteliğini verme gücüne sahip olduğunu bilenler, bunun aksine bir durum olan bedenin ruhu kendi özelliğine ve niteliğine boyama imkânına sahip bulunduğunu müşahade edenler, miraç hadisesi karşısında inkarcı bir tavır takınmazlar. Buna iman ve bunu tasdik etmenin daha doğru bir yol olduğunu bilirler.

[14] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 307-313.

[15] el-Muğnî, I, 119; Beyhakî.

[16] Buharî, Enbiya, 54; Müslim, Fezâilu's-Sahabe, 1.

[17] Mucize bahsinde de temas edildiği gibi harikulade hallerin başlıca çeşitleri şunlardır:

1. Mucize: Vahye mazhar olduktan sonra nebilerden zuhur eder.

2. İrhâs: Vahye mazhar olmadan evvel nebilerden zuhur eder zira, kendisine vahiy gelmeden evvel nebî'nin hali velînin halinden daha agağı değildir.

3. Keramet: Peygamberine sıkı ve samimi bir şekilde bağlı olan ve ona titizlikle tabi olan velîlerden zuhur eder. Asîmda bir velînin kerameti tabi bulunduğu nebî'nin mucizesidir. Hz. Mevlânâ'nın kerametleri

Hz. Peygamber'e ait mucizelerdir. Bu gibi harikulade hadiseler nebiye göre mucize, o nebiye tabi bulunan velîden zuhuruna nisbetle de keramet adını alır.

4. Meûnet (yardım, destek): Hakk Taâlâ'nın, herhangi bir mümin ve müslümani, darda kaldığı ve sıkıntıya düştüğü zaman harikulade bir gekilde kurtarmasına meûnet denir.

5. İstidrac: Kâfir ve fâsık kişilerden zuhur eden harikulade hadiselerdir, İman ve hidâyet dairesine girmesi için her türlü çaba sarfedildiği halde, sırf inad, kibir, benlik ve ihtirasları sebebiyle hak yola gelmeyenlere, Allah bir takım harikulade haller verir. Onlar da bu hal-t lere bakarak doğru yolda olduklarım iddia ederler. Böylece şımanr, böbürlenir, azgınlıkta ve haksızlıkta son derece ileri giderler. Azgınlıkları ve haksızlıkları arttığı oranda çekecekleri azabın şiddeti de faz-lalaşir. Azgınlık merdiveninin yüzüncü basamağından düşen bir kimsenin çekeceği acı ile bininci basamağından düşeninki kat kat fazla olur (Bk. A'raf, 7/182; Kalem, 68/44).
6. İhanet (hor, hakir ve zelil kılmak): Yalancı peygamberin davasında yalancı olduğunu gösteren ve onların isteklerinin tam zıddı olar cak şekilde ortaya çıkan harikulade hadiselerdir. Müseylimetu'l-Kezzab tek gözü kör olan bir adama, gözü iyi olsun, diye dua etmiş, bunun üzerine adamın gören gözü de kör olmuştu.
7. Şa'beze (Göz boyama, hokkabazlık): Sihir ve büyü (duyu organlarım yanıltma, ilizyon) gibi hadiseler de harikulade olaylar sayılabilir. Fakat bunlar istidrac ve ihanet nevinden olan, dinî değeri bulunmayan, aksine sahiplerinin dînce makbul kişiler olmadıklarını gösteren vakıalardır.
Îslâmda ve tasavvufta keramet hak olarak kabul edilmiş, fakat önemi abartılmamıgtır. İstikamet daima kerametten üstün tutulmuştur: Ebu Ali Cüzcanî şöyle demiştir: “îstikamet sahib” ol, ama keramet talibi olma. Zira Rabbin senden istikameti istediği halde, nefsin keramet taleb etmek İçin seni tahrik etmektedir (Bk. Kuşeyrî risalesi, İstikamet bahsi), Abdullah b. Tüsterî;“En büyük keramet, kötü bir huyu iyi bir huyla değiştirebilmektir”, demiştir (Bk. Kuşeyrî risalesi, Kerametler bahsi). Tüsterî'ye göre keramet, ağlayan çocukları susturmak için verilen afyon gibidir (Bk. aynı yer). Gerçekten de aslında hak olan keramete, cahil halk tarafından gösterilen aşırı bilgi ve merak, şeyh geçinen bazı açık gözler tarafından bu akidenin istismar edilmesine, bir yığın hurafe, bir alay bâtıl inancın ortaya çıkmasına, netice itibariyle de tıpkı afyonla uyuşturulurçasma îslâm, toplumunun uyuşturulmasına sebebiyet vermiştir. (Daha geniş bilgi için Bk. Kuşeyrî risalesi, Süleyman

Uludağ tercümesi, s. 469 ve 48). Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 314-318.

HİLAFET MESELESİ

“Peygamberimizden sonra insanların en faziletlisi sırası ile Ebu Bekir Sıddık, Ömer Faruk, Osman Zinnureyn ve Ali Murtezadir”
“Peygamberimizden sonra insanların en üstünü”, ifadesi yerine “Peygamberlerden sonra...”, ifadesi kullanılsaydı daha güzel olurdu. Fakat Müellif Ömer Nesefi “sonra” sözü ile (derece ve rütbe bakımından olan sonralığı değil), zaman itibariyle olan “sonralığı” kastetmiştir. (Onun için bu ifadeden, Hz. Ebu Bekir Hz. Peygamber hariç, diğer bütün insanlardan, yani diğer peygamberlerden de üstündür, manâsı çıkmaz. Diğer taraftan} Peygamberimizden sonra da peygamber yoktur (Onun için de müellifin ifadesi sakıncalı değildir). Bununla beraber Hz. îsa (a.s.)nın durumunun özellikle belirtilmesi şarttır. Eğer “insanların en faziletlisi”, sözü ile, Hz. Peygamberden sonra varolan “bütün insanlar” manâsı kasdedilirse, Hz. İsa (a.s.)nın bir nebî olarak varlığı müellifin ifadesiyle bir çelişki meydana getirir. (Çünkü âhir zamandaki nüzûl-i İsa bahis konusu edilebilir).
Eğer bu ifade ile “Hz. Peygamber'den sonra doğan bütün insanlar”, manâsı kasdedilirse, o zaman da dört halifenin yukardaki sıraya dayanan üstünlüğü sahabeye karşı öne sürülemez. (Zira Hz.

Peygamber'den evvel vefat eden sahabîler bu ifadenin şümulüne girmez. Şayet bu ifade ile (“Hz. Peygamber'in zamanında) yeryüzünde mevcut olan bütün insanlar”, manâsı kasdedilirse, o zaman da bu dört zatın tabiûna ve ondan sonra gelenlere karşı üstünlükleri sözkonusu edilemez. Eğer bu ifade ile, "yeryüzünde var olan ve olacak olan bütün insanlar”, manâsı kasdedilirse, o zamanda yine Hz. İsa (a.s.)'nın durumu öne sürülerek bir çelişki meydana getirilebilir [1].

Ebu Bekir (r.a.), Nebi (s.a.)nin peygamberliğim hiç düşünmeden taşınmadan tasdik etmiş, miracını kafiyen tereddüt etmeden kabul etmişti, (Onun için de Sıddîk yani çok tasdik eden, imam pek kuvvetli olan ismini almıştı).

Ömer Faruk (r.a,), hüküm verirken ve dava konusu olan meseleleri hallederken hak ile bâtılı ayırdettigi için ona Faruk adı verilmişti.

Osman Zinnureyn (iki nurlu) (r.a.), Peygamber (s.a.) kızı Rukiye'yi onunla evlendirmiş, o ölünce öbür kızı Ümmü Gülsüm'ü kendisine nikahlamıştı. O da vefat edince: “Ya Osman, üçüncü bir kızım olsaydı onu da sana nikahlardım”, buyurmuşlardı [2].

Ali Murtaza (r.a.), Allah'ın kulları içinde en seçkin ve Resûlüllah (s.a.) ashabı arasında en ihlaslılanndandır. (Murtaza, Allah ve Resûlünün kendisinden razı olduğu veya onların rızasını kazanan zat demektir).

Selefi (yani ilk müslümanlann ekseriyetini 4 halifenin üstünlük sıraları bahsinde) bu şekilde bulduk. Öyle anlaşılıyor ki, ellerinde bir delil bulunnıasaydı bu tarzda hüküm vermezlerdi.

Bize gelince, her iki tarafın (yani Sünnilerle Şiilerin) delillerini çatışır durumda (ve tearuz) halinde bulduk. Bu meselenin amelle (ve fiiliyatla) ilgili bir yönünü bulamadık. Bu konuda duraklamak (tevekkuf etmek ve bir hüküm vermekten sakınmak) da farz olan hiç bir şeyi ihlâl etmez. (Zira Sünnilere göre, halife seçilecek zatın, insanların en üstünü olması esasen şart değildir). Selef, Hz. Osman'ın Hz. Ali Murteza'ya olan üstünlüğü konusunda tevekkuf etmişler ve: “Tafdil-i şeyheyn ve mahabbet-i Hateneyn (Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'in üstünlüğünü, Hz. Ali ile Hz. Osman'ın sevgisini) Ehl-i sünnetin şiarı ve alâmeti saymak suretiyle bu kanâatlarmı ortaya koymuşlardı. (Hateneyn iki damad, Şeyheyn: iki kayın peder demektir). Hatta Seleften bazılan Hz.Ali'nin Hz. Osman'dan daha faziletli olduğuna meyletmişlerdi).

Bu konuda insafla verilecek hüküm şudur: Eğer, “daha üstün” olmaktan maksat, sevap çokluğu ise, tevekkuf etmek (ve kesin bir hüküm vermekten sakınmak) için bir sebep vardır. (Kimin sevabının daha çok olduğunu ancak Allah bilir). Şayet “daha üstün” olmaktan maksat, akl-ı selim sahibi kimselerin fazilet kabul edecekleri meziyetlerin fazlalığı ise, tevekkuf için sebep yoktur. (Zira onlara ait fazilet ve meziyetler, o zamanda yaşamış olan insanlarca bilinmekte idi. Bu

gibi hususlar bize de nakî ve rivayet yolu ile gelmiştir. (Sahabenin üstünlüğü konusunda bk. îbn Hazm, el-Fısal, IV, 87. el-Müfadala bahsi).

Bütün ümmet fertlerine ittiba vâcib olacak şekilde Allah Resulüne (s.a.) niyabet manâsına gelen, “İlk dört halifenin hilafetleri de bu tertib üzeredir” [3]. Yani Resûlüllah (s.a.) dan sonra halife olma (hak ve ehliyeti evvela) Ebu Bekir'e, sonra Ömer'e, sonra Osman'a ve daha sonra da Ali (r.a.) ye aittir.

Buna sebep de şudur: Resûlüllah (s.a.)ın vefat ettiği gün sahabe Benû Saide sakifesinde toplanmış, bir takım tartışmalardan ve müşaverelerden sonra Ebu Bekir'in halife olması hususunda görüş birliğine ulaşmış ve bu konuda icnıa ve ittifak etmişlerdi. Kendi iradesiyle (altı ay kadar) bir süre tevekkuf eden ve geri duran Ali (r.a.) daha sonra, bir çok şahidin de hazır bulunduğu bir mecliste Hz. Ebu Bekir'e biat etmiş (ve halifeliğinin meşruluğunu kabul etmiş) ti. Şayet halifelik Hz. Ebu Bekir'in hakkı olmasaydı, sahabe bu konuda ittifak etmez, Ali (r.a.) Muaviye (r.a.) ile kavga durumuna girdiği gibi onunla da çekişme durumuna girerdi. Şayet Şiilerin iddia ettikleri gibi Hz. Ali'nin halife olması gerektiğine dair (Hz. Peygamber'den bir nas ve) açık bir beyan bulunsaydı, Hz. Ali bu nassı sahabeye karşı delil olarak öne sürebilirdi. Hz. Peygamber'den gelen açık bir hükmü ve nassı terkedip bâtıl üzerinde birleşmek, Resûlüllah (s.a,)'-ın sahabesi hakkında nasıl düşünülebilir?

Başka bir delil de şudur: Ebu Bekir, yaşamaktan ümit kesince, Osman (r.a.)ı çağırdı ve Hz. Ömer'i veliahd tayin ettiğini bildiren bir vasiyetname yazdırarak altını mühürledi. Sonra bu kararname halka tek tek gösterilerek, içinde yazılı isme biat etmeleri teklif edildi, onlar da teklifi kabul ettiler. Sıra Hz. Ali'ye gelince, “kararnamedeki isim Ömer de olsa biat ettik gitti", dedi.

Hulasa Hz. Ömer'in halifeliği de ittifakla sabit olmuştur. Sonra Hz. Ömer (r.a.) şehid edilince, yeni halifenin seçimini, Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Talha, Zübeyr ve Sa'd b. Ebu Vakkas (r.a.) dan meydana gelen altı kişilik bir şûra (komisyon) ya havale etti. (Seçilmemek, fakat seçme hakkına sahip olmak şartıyle Hz. Ömer oğlu Abdullah'ı da bu komisyona dahil etti. Uzun ve çetin tartışmalardan sonra komisyonun) beş kişisi, yeni halifeyi tayin yetkisini Abdurrahman b. Avf a verdi ve O'nun vereceği hükme rıza göstereceklerini bildirdi. O da Hz. Osman'ı seçerek ashab huzurunda O'na biat eyledi. Sahabenin biati da O'nun biatini takib etti. Hz. Osman'ın emirlerine ve yasaklarına riayet ettiler. O'nun peşinde cuma ve bayram namazlarını kıldılar. Bu ise bir icma ve ittifak niteliğinde idi. Sonra Hz. Osman şehid edildi. Halifelik işini ortada bırakmıştı.

Muhacir ve Ensann büyükleri toplanıp Ali (r.a.) nin yanma gittiler, halifeliği kabul etmesini kendisinden rica ettiler. Teklifi kabul edince de O'na biat ettiler. Zira o zaman mevcud olan şahısların en üstünü ve

halife olmaya en çok ehil olanı O idi. Daha sonra ortaya çıkan kavgalar ve savaşlar, O'nun hilafeti ve hilafetinin meşruluğu üzerindeki çekişmelerden değil, ictihaddaki hatadan ileri gelmişti.

Ehl-i sünnetle Şiîler arasında bu konuda vaki olan ihtilaflar, gruplardan her birinin imamet ve hilafet meselesinde nass bulunduğunu iddia etmeleri, karşılıklı olarak sorular sormaları ve cevaplar vermeleri bu meseleye dair geniş bilgi veren hacimli eserlerde anlatılmıştır (Cemel, Sıffın savaşları için onlara bakınız).

“Hilafet otuz senedir, ondan sonrası mülk ve imamettir”

Çünkü Peygamber (s.a.) *“Benden sonra halifeliğin müddeti otuz senedir. Sonra iş ısırgan bir meliküğe dönüşecektir”* [4]. (Bu hadiste bahsedilen mülk ve melik, 30 seneden sonra başlayan, şer'î ve İslâmi halifelikle ilgisi bulunmayan, insanları ısırma ve onlara zulmetme esasına dayanan babadan oğuîa intikal eden saltanat ve krallıktır, îmâret ise emirlik ve derebeylik ve Feodal sistemdir. Sultan ve emirlerin zâlim, gaddar ve müstebid tipleri yanında âdil, hakşinas ve insaflı tipleri de mevcuttur).

Hz. Ali (r.a.), Resûlüllah (s.a.)m vefatından sonraki 30. yılın başında şehid edilmişti. Şu halde Muaviye ve ondan sonra gelenler, melik ve emir idiler, halife değillerdi. Diğer taraftan bu, müşkii bir meseledir. Zira ehl-i hail ve akd adı verilen büyük din âlimleri, bazı

Abbasî halifeleri ve Ömer b. Abdülaziz gibi - meselâ bazı Mervanî (yani Mervan'nı soyundan gelenilerin halifelikleri (ve hilafetlerinin meşruluğu) konusunda ittifak" etmişlerdi. Herhalde burada,biattan sapma ve muhalefet şaibesi bulunmayan “kâmil manâdaki hilafet” kasdedilmektedir. (Sultanların çoğunda görüldüğü üzere hevâ ve hevesine uyma, benliğine ve hırsına kapılma hali söz konusu olmadan tavizsiz ve mükemmel bir şekilde İslâmî hükümlerin tatbik edilmesi manâsmdaki) hilafet 30 senedir. Ondan sonrasında (anlatılan manâda bir hilafet) bazan mevcut olur, bazan mevcut olmaz.

Bir halife (ve devlet başkanı) tayin etmenin vâcib olduğu konusunda icma ve ittifak vardır [5]. İhtilaf konusu olan husus şundan ibarettir: Halifeyi ve imamı nasb ve tayin etmek Allah Taâlâ üzerine mi, yoksa halk üzerine mi vâçibtir? Eğer imam tayini vâcib ise sem'î ve nakli delille mi, yoksa aklî ve mantıkî delille mi vâçibtir?

Ehl-i sünnet mezhebine göre, halife tayin etmek halk üzerine ve naklî delillerin gereği olarak vâçibtir. Zira Hz. Peygamber (s.a) “Bir kimse, zamanının imamım bilmeden ölürse, cahiliye devrinde yaşayan (müşrik ve putperest) kişilerin ölüşü gibi ölür” [6], buyurmuş-lardır. Ayrıca ümmet, Peygamber (s.a.)in vefatından sonra, en önemli iş olarak imam (lider) ve halife tayin etine işini görmüşlerdi. Hatta imam tayin etme işini,

(Hz. Peygamber'i) defnetme işine takdim etmişlerdi. Daha sonra vefat eden her imamdan sonra da durum böyle olmuştur. Ayrıca ger'î vazife ve vecibelerin pek çoğunun yerine getirilmesi halifeye bağlı olduğu için, müellif Ömer Nesefi buna işaret ederek dedi ki:

“Müslümanlar için bir imama (siyasi lidere) mutlak surette ihtiyaç vardır. Müslüman halkla ilgili dinî hükümlerin infazı, cezaların tatbiki, düşmanlara karşı ülke sınırlarının korunması,müslümanlardan ordu teşkil edilmesi, sadakaların, yani vergilerin toplanması, zorbaların, soyguncuların ve eşkiyanın zabt u rabt altına alınarak kahredilmesi, cuma ve bayram namazlarının ifa edilmesi, insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların ortadan kaldırılması, hukuk üzerine kaim olan şahitliklerin kabulü, velileri bulunmayan küçük yaştaki oğlan ve kızların evlendirilmeleri ve ganimet mallarının taksim edilmesi, gibi önemli hususlar imam sayesinde icra edilir”

Bunlara benzeyen ve ümmete mensup fertler tarafından ifa edilemeyen diğer işler için de durum budur.

Soru: Her bölgede, o bölgeye hükmeden ve güçlü bir otoritesi bulunan bir hâkim (derebey) ile iktifa edilmesi mümkün değil midir? Genel bir başkan tayin etmenin lüzumu ve zarureti nereden gelmektedir?

Cevap: Böyle bir durum hem dünya hem de din işlerim aksatacak çekişmelere ve kavgalara sebep olur.

Nitekim zamanımızda bu durumu müşahade etmekteyiz.

Soru: İster imam olsun isterse olmasın otorite sahibi genel bir başkanla yetinilemez mi? Türklerin zamanında olduğu gibi, nizam bu yoldan da sağlanamaz mı? (Devlet laik olamaz mı?, cengiz tüzüğü ve yasası gibi).

Cevap: Evet, dünya ile ilgili bazı işler bu yoldan nizama konulabilir. Fakat en mühim gaye ve en büyük umde olan din işleri aksar.

Soru: Anlattıklarınıza göre, Hulefa-yı râşidin denilen ilk dört halifenin hükmettikleri 30 senelik müddetten sonraki zaman imamsız geçmiş, onun için bütün ümmet fertleri asi ve günahkâr olmuş, bu sebeple de cahiliye döneminde ölen şahıslar gibi vefat etmiş olmazlar mı?

Cevap: Yukarda anlatıldığı gibi 30 senelik halifelikten maksat "kâmil manâdaki hilafet"tir. (Mutlak hilafet kastedilmiş değildir), İtirazın doğruluğunu kabul etsek bile, mümkündür ki, hilafet dönemi biter ama imamet dönemi bitmez. Zira imamet daha genel bir kavramdır. (Hadiste de imamdan bahsedilmiştir). Fakat kelâmcılar arasında böyle bir ıstılahın ve izah şeklinin var olduğuna raslamadım. Tam tersine, bazı Şiilere göre halifelik imamlıktan daha genel bir tabirdir. Bundan dolayı Şiîler ilk üç devlet başkanının halife olduğunu söylerler ama imam olduğunu söylemezler. Fakat Abbasi halifelerinden sonrası için durum müşküdir.

(Burada şu şekilde izahlar öne sürülmüştür:

a) Müslüman halk, gücü yettiği halde imam tayin etmezse, o zaman mesul olur.
b) Bir kişi otorite tesis edip disiplini temin etti mi, ona itaat vacip olur, zira o hükmen imamdır.
c) Hadis sadece imama itaat edilmesine teşvik için söylenmiştir. Osmanlı dönemi için de aynı şeyler söylenebilir. Bu izah şekli, fiilî durumuna nazarî olarak bir meşruiyet kazandırır).
“İmanım zahir ve açıkta olması gerekir”
Kendisine müracaat edilince maslahatın ve işlerin görülmesi ve imam tayin etmedeki maksadın hasıl olması için imamın böyle olması (Şiilerin iddia ettikleri gibi gâib olmaması) lazımdır.
Zâlimlerin galebe çalması ve düşman korkusu sebebiyle imamın halkın gözünden
“Gizli olmaması gerekir”
(Şiîlikte olduğu gibi, imam mahfî ve mestur olmaz). Zuhur ve hurûc etmek için, zamanın düzelmesi, şer ve fesad vasıtalarının ortadan kaldırılması, zâlim ve inatçıların haksızlıklarının halledilmesi vaktini bekleyen kişi de (imam) değildir. (İmam-ı müntazar, gelişi beklenen imam, Şiîlikte var, Sünnîlikte yoktur).
Şiilerin, Özellikle İmamiyenin ve Ca'feriyenin, “Resûlüllah (s.a.)'dan sonra hak ve meşru imam, Ali (r.a.), sonra oğlu Hasan, sonra onun kardeşi Hüseyin, sonra onun oğlu Ali Zeynelâbidin, sonra onun oğlu Muhammed Bakır, sonra onun oğlu Cafer Sâdık, sonra onun oğlu Musa Kazım, sonra onun oğlu Ali Rıza, sonra onun oğlu Muhammed Takî, sonra onun oğlu Ali

Nakı, sonra onun oğlu Hasan Askeri, sonra onun oğlu Kaim Müntezar Mehdî (radiyallahu anhüm)”, şeklindeki iddiaları doğru değildir.

Caferîlere göre Mehdî, düşman korkusundan gizlenmiştir. Yakın bir gelecekte zuhur edecek (sahib-i zuhur) cevru cefa ve zulm ile dolan dünyayı adalet ve hakkaniyetle dolduracaktır. İsa, Hızır (a.s.) ve daha başkalarında da görüldüğü gibi, Mehdi’nin ömrünün uzun olması ve günümüze kadar hayatının uzayıp gelmesi imkânsız bir şey değildir [7].

Malumdur ki, imamın mevcudiyetinden beklenen maksatların gerçekleşmesi yönünden gizli imamın varlığı ile yokluğu birdir. Bir imamın, düşmanlardan korkması (anka kuşu gibi) “İsmi var, cismi yok”, denecek şekilde saklanmış olmasını gerektirmez. Olsa olsa, imamlık davasını gizli tutmasını icab ettirir. Nitekim halk arasında gezip dolaşan, fakat imamet davasında bulunmayan Mehdî'nin ataları hakkındaki durumu budur. Ayrıca zaman bozulduğu, (tehlikeli boyutlara ulaşan) görüş ayrılıkları ortaya çıktığı ve zorbalar hâkimiyet kurduğu zaman halkın imama olan ihtiyacı daha fazla olur. Böyle vakitlerde ona daha kolay itaat edilir. (Onun için imamın ye Mehdi'nin gizli ve saklı olmasına ihtiyaç yoktur).

“İmamın Kureyş'ten olması lazımdır. Başkalarından olması caiz değildir. Fakat Haşini oğullarından ve Hz. Ali'nin evladından (r.a.î olması da şart değildir”

Yani Hz. Peygamber (s.a.) “İmamlar Kureyş'ten olur”[8], buyurduğu için imamın Kureyş'ten olması şarttır. Gerçi bir konudaki haber, vâhid haberdir. Fakat Hz. Ebu Bekir (r.a.) bu hadisi Ensara karşı delil olmak üzere ileri sürünce kimse bunu inkâr etmemişti. Onun için de bu konuda bir icma ve ittifak hasıl olmuştu. Bu ittifaka, Haricîlerle Mutezilelerden bazılarından başkası da muhalefet etmemişti.

İmamınHaşimi veya Alevî (Ali evladı veya Fatımî, Fatma'nın neslinden) olması şart değildir. Haşimoğullarmdan olmayan fakat Kureyş'ten olan Ebu Bekir, Ömer ve Osman (r.a.) ın halifelikleri delille sabittir. Kureyş, Nadr b. Kinâne'nin soyundan gelen kişilerin ismidir. Hâşim ise Peygamber (s.a.) in dedesi olan Abdülmuttaüp'in babasıdır.

Resûlüllah'ın şeceresi: Muhammed b. Abdullah b. Abdülmutta-lip b. Haşim b. Abdülmenâf b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Luey b. Galip b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b, îlyas b. Mudar b. Nezâr b. Muadd b. Adnan[9].

Alevîlerle Abbasiler (Hz. Ali ile amcası Hz. Abbas'ın neslinden gelenler) Haşimoğullarındandırlar. Zira Abbas ile (Hz. Ali'nin babası) Ebu Talib, Abdülmuttalib'in oğullarından idiler.

Ebu Bekir (r.a.) ise Kureyşî idi. Şeceresi de şöyledir: Ebu Bekir b. Ebu Kuhafe b. Osman b. Âmir b. Ömer b. Ka'b b. Lüey...

Ömer (r.a.) in durumu da böyledir. Şeceresi: Ömer b. Hattab b. Nüfeyl b. Abduluzzâ b. Rebâh b. Abdullah b. Kurt b. Bizah b. Adî b. Kaib...
Osman (r.a.) ın durumu da böyledir. Şeceresi: Osman b. Affan b. Ebu Âs b. Ümeyye (Ebu Süfyan'ın oğlu Muaviye ve torunu Yezid de bu zatın soyundan gelir ve onun neslinden gelenlere Emevî veya Ümeyye oğulları adı verilir), Abduşşems b. Abdülmenâf... (Soy itibariyle ilk dört halifenin Hz. Peygambere yakınlık sıralan: Ali, Osman, Ömer ve Ebu Bekir yani hilafetlerindeki sıranın tersidir).
“İmamda masum olma şartı aranmaz”
Mâsûm olduğu kesin olmamakla beraber Hz. Ebu Bekir'in halife oluşu ile alâkalı deliller bunu gösterir. Ayrıca hilafette “ismet” i şart koşmak bir delilin bulunmasına ihtiyaç gösterir, “Şart koşmamak” da ise, ismetin şart olduğunu gösteren bir delilin mevcut olmaması kâfi gelmektedir. Bu hususta muhalif kanâatta olanlar: *(Allah, Hz. İbrahim'e, “Seni insanlara önder kılacağım”, demişti. O da “Soyumdan gelenleri de” deyince) “Zâlimler benim ahdime nail olmazlar”* (Bakara, 2/124, onları önder yapmam buyurmuştu), mealindeki âyeti delil olmak üzere ileri sürerek “masum olmayanlar zâlim olurlar. Onun için de imam olma ahdine (ve payesine) erişemezler”, demişlerdir.
Cevap: Bu itirazı kabul etmiyoruz. Zira zâlim, adalet (ve dürüstlük) niteliğinin elden çıkmasına sebep olacak bir günahı işleyen ve sonra da buna tevbe etmeyen ve kendini düzeltmeyen kişidir. Şu halde

masum olmayan bir kimsenin zâlim olması lazım gelmez,
İsmetin mahiyeti, günah işleme konusunda kuvvet ve irâde sahibi olduğu halde Allah Taâlâ'nın bir insanda günah yaratmamasıdır. Mutezilenin, “İsmet, irâde ve ihtiyar niteliği var olmaya devam etmekle beraber, imtihan etme halini gerçekleştirmek için Allah Taâlâ'dan gelen ve kişiyi iyi işler işlemeye, kötü işlerden uzak durmaya sevkeden bir lütuftur”, demesinin manâsı da budur. İşte bundan dolayıdır ki, Şeyh Ebu Mansur (r.a.), “İsmet, mihneti ve teklifi yok etmez”, demiştir. Onun için, “İsmet, insanın ruhunda veya bedeninde mevcut olan bir özelliktir ki, onun var oluşu, insandan bir günahın zuhur etmesini imkânsız kılar”, diyenlerin sözleri bâtıldır. Bu tarifin doğru olması nasıl düşünülebilir ki, kendisinden günah zuhur etmesi imkânsız olan bir şahsı, günahı terk etmekle mükellef tutmak ve bunun için ona sevap vermek doğru olmazdı [10].
“İmamın, zamanının en üstünü olması şart değildir”
Bunun sebebi şudur: Fazilet ve üstünlükte müsavi olan, hatta ilim ve amel yönünden daha az ve daha aşağıda bulunan bir kimse, imametteki maslahat ve mefsedetleri, iyi ve kötü tarafları daha iyi bilebilir, bunların gereğini yapmaya daha çok muktedir olabilir. Bu durumda olan tve mefdûl denilen) zatı imam tayin etmek, kötülükleri defetmede ve fitne çıkarılmasını önlemede daha tesirli olacaksa, bu hal özellikle bahis

konusu olur. Bundan dolayıdır ki, bazılarının öbür bazılarından daha üstün olduklarım kesinlikle bildiği halde Ömer (r.a.) yeni imamın tayini meselesinin hallini altı kişilik bir şûra (komisyon) ya bırakmıştı.

Soru: Bir zamanda iki imam tayin edilmesi caiz olmazken, imamet konusunun altı kişilik bir heyete havale edilmesi nasıl doğru olur?

Cevap: Caiz olmayan şey, her birine ayrı ayrı itaat edilmesi gereken bağımsız iki imam tayin etmektir. Zira bu durum, birbirine d hükümlere uyma gibi bir çelişki meydana getirir. Altı kişilik şûra heyeti tümüyle tek bir imam hükmündedir.

“İmamın, kâmil ve mutlak bir velayete sahib olması şarttır”

Yani imam, müslüman, hür, erkek, akıllı ve buluğ çağına ermiş olacak. Müminler üzerinde kâfirlerin velayet hakkına sahip olmalarının yolunu, Allah Taâlâ kâfirler için kapatmıştır. Köle ise efendisine hizmet etmekle meşguldür, ayrıca halk nazarında da hakir görülmektedir. Kadınların ise aklı ve dinî eksiktir.[11] Hissi hareket ederler, fazla yürekli değillerdir. Hayız ve nifas gibi durumlarda farz ibadetleri ifa edememektedirler. Camide cemaata imam olup namaz kıldıramamaktadırlar). Sabi ve deliler işleri sevk ve idareden, amme hizmetleriyle ilgili tasarruflarda bulunmaktan acizdirler. (Bazı îslâm devletlerindeki deli ve çocukların halife ve padişah tayin edilmesinin îslâmî hükmünü burada hatırlamakta fayda vardır).

“İmam politikacı (sâis)dir”
Yani görüşünün ve düşünüşünün kuvveti, şevket ve kudretinin yardımı ile müslümanlarm işlerinde tasarrufta bulunma (ve onları sevk ve idare etme) ehliyetine sahip bulunmalıdır.
“İmam güçlüdür”. Yani ilmi, adaleti, yeterliliği, cesaretiyle “Dinî hükümleri tatbik etmeye (ve kanunları uygulamaya), İslâm ülkesinin sınırlarını korumaya, hak sahibinin hakkını haksızdan almaya muktedirdir”
Zira bu niteliklerden birinin bulunmaması, imam tayin etmekten elde edilmek İstenen faydaları ve gayeyi gerçekleştirmez, aksine aksatır.
Allah Taâlâ'ya itaat halinin haricine çıktı ve “Fasik ve zâlim oldu, diye imam azledilmez”
Buradaki zâlim olmak, cevr ve cefa etmek, Allah Taâlâ'-nın kullarına haksızlık etmek manâsına gelir. Hulefa-yi râşidîn, ilk aort halifeden sonra imamlardan fısk ve günah zuhur etmiş, cevr ve cefa yayılmış olduğundan bu durum caiz görülmüştür [12].
Selef, bu nevi imamlara itaat eder ve boyun eğerlerdi. Onların izni ile cuma ve bayram namazlarını kılarlar ve kendilerine karşı isyan edilmesini (ve bir hurûc ve ihtilal hareketine girişilmesi) kanâatini taşımazlardı. Ayrıca, başlangıç ve tayin itibariyle imametin, şartlarından olmayan ismetin imametin devamı itibariyle şart olmayacağı aşikârdır. Fısk ve cevr sebebiyle imamın azl olunmuş sayılacağı, bütün hâkim

ve valiler için de durumun böyle olduğu görüşü îmam Şafiî'den nakledilmiştir.
Meselenin esası şudur: îmam Şafii'ye göre fâsık velayete ehil değildir. Çünkü kendisine bakmamakta (haline, menfaatına ve maslahatına uygun olan davranış biçimini beni msem emekte) dir. Şu halde bu durumdaki bir kimse başkasına nasıl bakacaktır? Ebu Hanife (r.a.)ye göre fâsık velayet ehliyetine sahiptir. Hatta fâsık olan bir babanın, küçük yaştaki kızını evlendirmesi sahihtir. Şafiî kitaplarında “fısk sebebiyle hâkim azlolunmuş sayılır, fakat imamda durum böyle değildir”, diye yazılmıştır. Aradaki fark şudur: İmamın azledilmiş sayılması ve yerine yenisini tayin etmenin farz olması fitne çıkmasına sebep olur. Zira imamın gücü (şevket) vardır. Halbuki hâkim için bu durum bahis konusu değildir.
(Hanefîlerin) Nevadir (isimli fetva kitapların) daki bir rivayete göre üç imama, yani Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre, “fâsık hâkimin hükmü caiz değildir”. Bazı fıkıh hocaları şöyle der: Fâsık bir kimsenin hâkimliğe tayini başlangıçta (ve prensip itibariyle) sahihtir. Fakat âdil (ve dürüst olarak bilinen bir) kişi, hâkimliğe tayin edildikten sonra fışkı sebebiyle görevinden azledilir. Bunun sebebi şudur: Bu kişiye hâkimlik görevini veren zat, onun adaletine (ve dürüstlüğüne) güvenmiştir, bu vasfı taşımadan hüküm vermesine razı olmamıştır.
Fetava-yı Kadihan'da denilmiştir ki: “Bir hâkim rüşvet alsa, rüşvet aldığı dava ile ilgili olan hükmü geçerli

olmaz. Bir adam hâkimlik görevini ve makamım rüşvetle ele geçirse hâkimliği muteber değildir, verdiği hükümler de geçerli olmaz”.

“Salih olsun fâcir olsun herkesin peşinde namaz kılmak caizdir”

Çünkü Peygamber (s.a); “İyi ve kötü herkesin ardında namaz kılınız” [13], buyurmuşlardır. Bu ümmetin âlimleri, tenkit ve inkâr konusu yapmaksızın fâsıklann ve hevâ ve bid'at ehlinin arkasında (cemaat olup) namaz kılarlardı. Seleften bazı zevatın, fâsık ve bid'atcıların ardında namaz kılmaktan müslümanlan menetmeleri, kerahete hamledilir. Fâsık ve bid'atcımn peşinde kılman namazın keraheti konusunda söz yoktur. (Fakat kerahet cevaza engel değildir). Lâkin bütün bunlar bir fâsıkm fışkı ve bid'atcının bid'atı küfür sınırına varmadığı sürece bahis konusu olur. Fısk ve bid'at, kişiyi küfür sınırına getirdi mi, böylesi birinin peşinde kılman namazın caiz olmayacağı hususunda da söz yoktur. Mutezile, her ne kadar fâsık ve faciri, (yani büyük günah işleyen mürtekibi kebîreyi) mümin, saymıyorlarsa da, onların peşinde namaz kılmayı caiz görmektedirler. Çünkü onlara göre imamette şart olan tasdik, ikrar ve amelin hep birlikte var olması manâsına gelen imanın mevcudiyeti değil, küfrün yok olması halidir. (Mutezileye göre fâsık mümin olmaktan çıkmışsa da kâfir olmuş değildir, iki

menzile arasındadır, kâfir olmadığı için ardında namaz kılınır).[14]

---

[1] Nesefî, “Peygamberimizden sonra insanların en üstünü Hz. Ebu Bekir'dir, donra Ömer...”, demiştir. Maksadı, tüm resul ve nebilerden sonra diğer bütün insanların en üstünü Hz. Ebu Bekir'dir, sonra Ömer'dir...” hükmüdür. Taftazânî böyle deseydi, meseleyi çok daha açık ve kolay bir şekilde anlatmış olurdu. Fakat maksadı, Ömer Nesefi'nin kullandığı bir cümlenin, hiç bir şekilde kurtarılamayacak ve te'vil edilemeyecek gekilde yanlış olduğunu sergilemektir. Gaye bu olunca, kimsenin aklından geçmeyecek olan bir cok İhtimallerden bahsetmek ihtiyacını duymuş ve eserini şerhettiği Ömer Nesefî'yi sıkıştırdıkça sıkıştırmıştır.

[2] Taberanî, Suyutî, Tahric,

[3] Aslında İmamet konusu da itikadı ve kelâmî bir mesele değildir. Şiîlikte imamet ve hilafet iman ve itikadın temel esaslarından kabul edildiği için onları red maksadiyle bu husus kelâm ilminin konularına alınmıştır.

Sünnîler bilhassa sonraki Sünnîler; dört halifenin, sahabenin, dolayısıyla Resûlüllah (s.a,) dan sonra dünyaya gelen bütün insanların en üstünü olduğuna itikad ederler. Halbuki Resûlüllah (s.a.) vefat ettiği zaman Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğuna, dolayisıyle de hilafetin onun hakkı olduğuna inanan büyük sahabeler vardı. Hz. Ali'yi, faziletçe, sahabenin dördüncüsü kabul etmek, şayet Ehl-i sünnet ve'1-cemaattan olmanın bir gereği ise o sahabelerin Sünnî değil Şiî olmaları gerekirdi. Unutmamak gerekir ki, aşere-i mübeşşereden olan Hz. Zübeyr ile Hz. Talha ve Hz. Aişe, Hz. Ali'nin halifeliğine karşı çıkmışlar, onu dördüncü halife olmaya bile lâyık görmemişlerdi. Cemel savaşı bu görüşün neticesi idi.

Hz. Ömer vefat ederken kendisinin yerine kimin halife olacağını, hangi sahabenin buna daha ehil ve layık olduğunu kestir em emiş ve işi altı kişilik bir şûraya havale etmişti. Ona göre bu altı kişiden herbiri aynı derecede halife olmak ehliyetine ve liyakatına sahip idiler. Bu altı kişiden sadece ikisi hulefayı râşidinden, geriye kalan dördü aşare-i mübeş§ereden idiler. Hz. Ömer, Hz. Osman'la, Hz. Sa'd b. Ebu Vakkas'ı bile hilafete aynı derecede layık ve ehil görmekte idi. Hz. Ömer gibi ashabı yakından tanıyan ve Pâruk (doğruyu yanlıştan ayırdeden) unvanım taşıyan büyük bir insanın bile kesin bir tercih, hatta temayül belirtmekten kaçındığı hilafet konusunda kesin bir fazilet sıralaması yapılması, Şiî-Sünnî çekişmelerinin bir sonucudur.
En tarafsız âlimler ve tarihçiler bile icraatlarına bakarak Hz. Ebu Bekir'le Hz. Ömer'in hilafete en ehil, en layık, bu işte müslümanlara en faydalı şahsiyetler oldukları konusunda müttefiktirler. Hz. Ebu Bekir'in veya Hz. Ömer'in yerine Hz.Ali'nin halife olması İslâm cemiyetinin daha çok yararına olmazdı. Bunda şüphe olmamakla beraber Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu görüşünde olan bir müslümanın, bu kanâatmdan dolayı Ehl-i sünnet ve'1-cemaatın haricinde görülmesi, bid'atcı ve hatta dalâlette sayılması da oldukça hatalıdır. Kimin en faziletli olduğunu kesin surette bilen sadece Hakk Taâlâ'dır, İnsanların bu konudaki bilgileri, kesin olmayan kanâat ve reylerden ibarettir. Bir şahsın halife olabilmesi için, o cemiyetin en faziletlisi olması gibi bir şart yoktur. Resûlüllah bir seriyeye komutan tayin ettiği Amr b. As'ın emrine Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i de vermiş; bu keyfiyet, Amr b. As'ın “en faziletli insan ve sahabe olma” gibi yanlış, bir kanâata kapılmasına sebep olmuş, bu maksatla Hz. Peygamber'in yanına vararak ağzını yoklamış, fakat kanâatmda fahiş surette hata ettiğini anlamıştı. Kısaca ilk dört halife konusunda yapılan fazilet sıralamasının esası itikadı değil, siyasî tercihlere dayanmaktadır. Yani mesele siyasîdir. Onun için herkesin siyasî tercihini ve kanâatini açıkça ve serbestçe ortaya koyması çok tabiî karşılanmalıdır. Konunun bid'atçılıkla ilgisi yoktur. Dalâletle ise hiç bir alâkası ve irtibatı mevcut değildir.

[4] Tirmizî, Filen, 48; Ebu Davud, Sünnet, 8; İbn Hanbel, V, 220, 22i.

[5] Mutezileye ve Zeydilere göre imam ve halife tayini aklen, Sünnîlere göre naklen vaciptir. İmamiye ve Caferiyeye göre imam tayin etmek Allah üzerine, Sünnîlere ve Mutezileye göre halk üzerine vâçibtir. Haricîlere göre, fitne hali müstesna imam ve halife tayin etmek vacib değildir.
Hilafet konusuna imamet-i hiibrâ (büyük imamlık) adı da verilir. Böylece bu konu namaz kılma esnasında camideki imamet bahsinden ayırd edilmek istenir.

[6] İbn Hanbel, IV, 96. Bu hadis Muaviye tarafından rivayet edilmiştir. Şu mealde hadisler rivayet edilmiştir; "Bir kimse devlet başkanına itaatsizlik ederse, Allah'a hesap vereceği gün bu suçu için delil ve mazeret bulamaz. Üzerinde biat bulunmadan ölen bir kimse, Cahiliye Araplarınm öldükleri gibi ölmüş olur" (Müslim, İmaret, 13). Bu mealde birçok uydurma hadiste mevcuttur. İmameti dinin aslî şartlarından sayan Şiflerle siyasetçilerin, bu nevi hadislerin uydurulmasında büyük rolü olmuştur.

[7] Şiîlikte ve Özellikle îsnaaşeriye denilen Caferilikte, imam gâib olabilir: Gaybubet'in iki şekli vardır: a) Gaybubet-i suğra, imamların kısa süreler için kaybolmaları, b) Gaybubet-i kübra, 12. imam Mehdî'-nin 260 tarihinde ortadan kaybolması ve hâlâ ortaya çıkmaması. 260/873 tarihinde Samarra'da bir bodruma gizlenmiş olan Mehdî hâlâ yaşamaktadır. Fakat hayatını gizli sürdürmektedir. Gizli olan Mehdî'nin, kendisi adına dinî işleri idare eden naibleri vardır. Bunlara Caferilikte Âyetullah, Huccetullah adı verilir. Âyetullahlar, "âdil birer müctehid" sayılırlar. Dinî konularda ictihad yapar ve imamlara verilmesi gereken humusu, yani beştebir malî vergiyi alırlar. Caferilikte imamın muhtefî, gâib müntazar ve masum olması caiz olduğu halde diğer bir Şiî mezhebi olan Zeydilere göre imam gizli olamaz. Bir kimsenin imam olabilmesi için ortaya çıkması ve imamlığa aday olduğunu ilan etmesi gerekir. Caferîler, "imamlar nas ile tayin edilir", derken, Zeydîler "vasıfla tayin edilir", derler.

[8] Mehmet S. Hatipoğlu, yazdığı uzun bir makalede, halifenin Kureyş'ten olması lüzumundan bahseden hadislerden hiç birinin sahih olmadığını göstermiştir. Bk. M. S. Hatipoğlu, “Hilafetin Kureyşîliği” İlahiyat Fakültesi dergisi, XXIII, s. 120-213 (1978).

[9] Halife tayin edilecek kişinin soyu îslâm siyasi düşüncesi tarihinde önemli tartışmalara sebep olmuştur. Medineli Ensar kendilerinden de halife tayin etmenin caiz ve mümkün olduğu kanâatmdaydı. Muhacirler ve Kureyşliler ise hilafetin Kureyş'e ait bir imtiyaz olduğu görüşünde idiler. Daha sonra Şiîler, imamın Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatma'dan olan oğullarından olması gerektiğini ileri sürmüşlerdi. Haricîler ise ehil ve layık olmak kayd ve şartiyle bir kölenin bile devlet başkanı ve halife olabileceğini, imam ve halife olmanın, herhangi bir soyun, ırkın, kabilenin, şahsın ve zümrenin inhisarında bulunmadığını, böyle bir imtiyazın hiç bir kimseye verilemeyeceği görüşünü savunmuşlardı. İmam ve halifenin Kureyş'ten olması konusunda sahabenin ısrar etmesi, o zaman Arapların Kureyş'ten olmayan birinin devlet başkanlığını tanımaması ve bundan da anarşinin doğması endişesinden idi. Diğer kabileler üzerinde güçlü bir tesire ve büyük bir nüfuza sahip bulunan Kureyş kabilesinden seçilecek bir halifenin devlet otoritesini kurması ve disiplin sağlaması ihtimali çok kuvvetli idi. Esasen Hz. Peygamber'in Kureyş'ten seçilmesinin sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi bu idi. Kureyş, müslümanlığa cephe aldığı sürece îslâmiyetin. pek yavaş yayılması, Mekke'nin fethinden sonra ve Kureyş'in îslâma girmesini takib eden iki yıl içinde bütün Arabistan'daki tüm Arapların İslama feve fevc girmeleri bu durumun ne kadar önemli olduğunu göstermeye kâfi gelmektedir. Onun için mesele, devlet otoritesinin tesis edilmesi ve sosyal hayata disiplin ve nizamın hâkim kılınmasıdır. O zaman bu hususu gerçekleştirecek devlet başkanının Kureyş'ten olması şarttı. Başka birisi bunu temin edemezdi. Fakat İslâmiyet öbür milletler arasında yayılınca, Arap olmayan müslümanlar değil Kureyş'in, Arapların otoritesini dahi kabul etmemişlerdi. Sonraki Abbasî halifelerinin hiç bir yetkileri yoktu, sadece ismen halife idiler. Aslında devlet gücü

bazan İran asıllı, bazan da Türk soyundan gelen sultan ve emirlerin elinde idi.
Nihayet sembolik bir mahiyeti bulunan hilafeti, son Abbasî halifesi, III. Mütevekkil Alallah (1508-1516) tan alan Yavuz Selim saltanatla hilafeti birleştirmiş, hükmen ve fiilen çoktan ortadan kalkmış olan, “halifenin Kureyş'ten olması”, prensibini ismen de ortadan kaldırmıştı. Lakin ondan sonra akâid ve kelâm kitapları yazan İslâm uleması yine de bu şarttan bahsedip durmuşlardı. Fakat bu konudaki sözlerin amelî hayatla değil, artık nazarî olarak da değeri kalmamıştı. Esasen kelâmın bir çok meselesi bu hale gelmişti. Yani ne amelî ne de nazarî bir fayda temin etmeyen ve yaşanan hayatta tesirli olmayan konuları okumak, okutmak ve tartışmak Arap olan müslümanlarla, Arap olmayan müslümanlann her hususta eşit olduklarım, Arapların Arap olmayan müslümanlardan daha fazla bir meziyete ve fazilete sahip olmadıklarını savunan harekete ”Şuûbiye” veya “Ehl-i tesviye” (musavatcılar) adı verilmekte idi. Araplar, mevâlî (köle ve esir müslümanlar) adım verdikleri Arap soyundan gelmeyen müslümaıiiarı kendileriyle eşit görmezlerdi. Başta Haricîler olmak üzere Mutezile, Mürcie ve İbn Haldun, Ehl-i tesviyeden sayılır.

[10] Sünnîlikte İsmet (günahsız ve hatasız olma, la-yuhti olma) sadece peygamberlerin sıfatıdır. Genel olarak Şiiler, özel olarak iran'da resmî bir mezhep olan Caferîler 12 imamın masum olduğuna bir akide olarak itikad ederler. Sünnîlerce kabul edilmeyen ve hatasız ve günahsız olma manâsına gelen imamların ve devlet başkanlarının masum olmaları inancı, ister istemez Hıristiyanlıktaki papalık müessesesini akla getirmektedir.
İmamların masum olmaları, akidesinin kökleri eski İran dinlerinde ve Hıristiyanlıktadır. Sünnî sûfîler, şeyhlerde bir hıfz sıfatının mevcud olduğuna, şeyhlerin -masum olmasalar bile- mahfuz olduklarına itikad ederler. Şiîlikteki ismet akidesi ile sûfîlikteki hıfz akidesi M. Kâmil Şeybî tarafından mukayeseli bir gekilde tetkik edilmiştir. Bk. es-Sılu heyne't-tasaovuf ve't-teşeyyu' ikinci, cüz. s. 62 (Bağdad, 1964).

[11] Bk. Buharı, Hayz, 6; Müslim, İman, 32.

[12] İmamet ve hilafet adı verilen devlet başkanının başlıca nitelikleri şunlardır:

1. Ortada olacak, gâib, mestur ve muntazar olmayacak. (Şiîlikte durum terstir).

2. Kureyşten olacak. İzahı yukarıda geçti.

3. Masum olması şart değildir. Peygamberler hariç, herkes hata yapa, bileceğine ve günah işleyebileceğine göre masum bir zat bulup onu devlet reisi yapmak esasen imkânsızdır. Fakat imam ve halife olacak bir adamın sefih, fâsık, fâcir, yalancı ve sahtekâr olmaması şarttır. Hayatı fısk u fucûr ve günah içinde geçen kişi halife olamaz. Adaletin manâsı budur. îmam ve halife olacak zatın âdil olması şart, ama masum olması şart değildir.

4. İmam ve halife olacak zatın, çağının en faziletli kişisi olması şart değildir. Bazı hallerde, en faziletli olmayan bir kimse, fazilet cihetinden kendisinden daha üstün olan zevattan daha çok halkın çıkarım kollayabilir, onları zarardan daha iyi koruyabilir. Gayet güzel bir sevk ve idare kabiliyetine sahip bulunabilir. Ahlâkî ve dinî faziletle, devleti sevk ve idare kabiliyeti ve ehliyeti kısmen birbirinden farklı şeylerdir. Hz. Ömer'in, yeni halifenin seçimini altı kişilik komisyona bırakması bunu gösterir. Esasen, din ve ahlâk yönünden kimin daha faziletli olduğunu en iyi şekilde sadece Allah bilir. İnsanlar, kalbe ait olan fazilet konusunda ekseriya kesin hüküm veremezler. Sadece bir kanâat ve temayül belirtirler, daha fazla ileriye gidemezler. Bazı Sünnîlerin Hz. Ali'yi Hz. Osman'a üstün tutmaları da bunun diğer bir delilidir.

5. İmam ve halife olacak zatın müslüman olması, kâfir olmaması, hür olması, köle olmaması, erkek olması, kadın olmaması, akıllı olması, deli olmaması, buluğ çağma ulaşmış olması ve sabi olmaması tabiî şartlardır. Bunun insan haklariyle çelişir bir yönü de yoktur. Burada anlatılan şartlara itiraz edenler, abartılmış propagandalara rağmen Cumhuriyet döneminde tek bir kadının Cumhurbaşkanı, Başbakan ve hatta Bakan olduğunu, -göstermelik bir iki bakan hariç- gösteremezler. Tabiî olan erkeğin devlet başkanı

olmasıdır. Diğer ülkeler için de durum budur. İstisnalar kaideyi bozmaz. Cumhurbaşkanlığı için bugün de bir yaş sınırı konulmaktadır.

6. İmam ve halife olacak zatın iyi bir politikacı (sâis) ve diplomat olması da önemlidir. Devleti idare etmek için ilim ve fazilet sahibi olmak yeterli değildir. İçinde yaşadıkları zamanın en faziletli kişileri olmadıkları halde Muaviye İle Amr b. As'jn rakiplerine karşı kesin bir üstünlük kazanmaları politik dehaları sayesinde mümkün olmuştur. Esasen imamet ve hilafet her şeyden evvel siyasî bir makamdır. Cok faziletli olsalar bile yüksek seviyede sevk ve idare yeteneğine sahip olmayanların bu makamı işgal etmeleri kimseye çıkar sağlamaz.

7. İmam ve halife demlen devlet başkanının kuvvetli, dirayetli ve kudretli olması şarttır (otorite). Acz ve za'f içinde olan1 bir kişi başkan olamaz.

îmam ve halife hata edebilir, günah işleyebilir. Bu gibi bahanelerle devlet başkanına itaat etmemek, ona isyan etmek ve ihtilal hareketine girişmek (hurûc ale's-sultan) caiz görülmemiştir. Şayet fıkıh ve kelâm âlimleri, günah işleyen devlet başkanlarına baş kaldırılmasını ve ayak lanma vaziyetine girilmesini caiz görselerdi, İslâm cemiyeti anarşiden, keşmekegten ve siyasî istikrarsızlıktan kurtulamazdı. Demek ki, en doğru, hareket tarzı, kelâm ve fıkıhtaki ifade ile fâsık ve câir (zâlim) de olsa devletin meşru otoritesine baş kaldırmamaktır. Bu şarta riayet etmeyenler Haricîlerdir.

Her halde, hukuk çalışmaları ve siyasî tartışmalar yönünden, kelâm kitaplarındaki kesin naslara dayanmayan bu nevi görüşler çok faydalı ve değerli malzeme olma niteliğine sahiptirler. (Bk. Maverdî, eî-Ahkamu's-sultaniyye s. 4, 5 (Mısır, 1960).

[13] Aclunî, II, 32 (îbn Mace, Darekutnî, Taberaiiî, Ebu Nuaym, Ebu Da-vud, Beyhakî).

[14] Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 321-336.

DİĞER KONULAR

“İster iyi ister kötü olsun (iman ile ölen) herkesin cenaze namazı kılınır”
Zira bu konuda icma vardır. Ayrıca Peygamber (s.a.), “Kıble ehlinden olup ta vefat eden bir kimsenin cenaze namazını kılmamazIık etmeyin”, buyurmuşlardır [1].
İtiraz: Bu gibi konular, sırf furû-i fıkıh denilen ilimle ilgilidir. Bu nevi meseleleri, kelâm ilminin esasları arasında bahis konusu etmenin izahı yoktur. Eğer bundan maksad, “bahis konusu meselelerin hakikatına itikad vaciptir”, demekse, o zaman da deriz ki, “zaten fıkıh ilminin bütün meseleleri böyledir”. (Sadece bir kaç konuyu anlatmanın ne manâsı vardır?).
Cevap: Müellif Ömer Nesefî kelâm ilminin maksadını, Allah'ın zatı, sıfatlan, fiilleri, âhiret günü, nübüvvet konusu ve imamet meselesi gibi hususları İslâm kanunu ve esaslarına Ehl-i sünnet ve'l-cemaatm yoluna uygun bir tarzda inceleyip bitirdikten sonra, Ehl-i sünneti öbür mezheblerden ayıran mevzulara bir nebze işaret etmeye gayret etti. Bu gibi konularda Mutezile veya Şia veya felsefe veya mülhitler veyahut da diğer Ehl-i bid'at ve neva olan mezhepler Ehl-i sünnete muhalefet etmişlerdir. Bu gibi meselelerin furû-i fıkıhtan veya itikatla ilgili diğer cüzî meselelerden olması müsavidir.

“Sahabenin sadece hayırla anılması müstesna, başka türlü kendilerinden bahsetmekten kaçınılır”
Zira sahabelerin menkıbeleriyle (yâni iyi hal ve hareket sahibi kimseler olmaları) ve kendilerine dil uzatmaktan sakınmanın vâcib oluşuyla ilgili olarak sahih hadisler rivayet edilmiştir. Meselâ Peygamber (s.a.)in şu hadisleri bunlardandır:
1. *“Ashabıma sövmeyiniz, sizden biriniz şu Uhud dağı kadar altın sadaka verse, onların verdiği bir kilo hatta yanm kilo sadakadan aldığı sevaba yetişemez, nail olamaz”* [2],
2. *“Sahabeme ikramda bulununuz, çünkü en hayırlınız onlardır...”* [3].
3. *“Allah, Allah! Ashabım konusunda Hakk Taâlâ'dan korkunuz da onları benden sonra hakir görmeyiniz (ve husumet oklarının hedefi haline getirmeyiniz). Sahabeyi seven bir kimse, beni sevdiği için onları sevmiş olur. Onlardan nefret eden, benden nefret ettiği için onlardan nefret etmiş olur. Onlara eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Beni inciten Allah'ı incitmiş olur. Kim ki, Hakk Taâlâ'ya eza eder, Allah onu (cezalandırmak ve azab etmek için) yakalayıverir”* [4].
Bundan başka Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan, Hüseyn ve diğer büyük sahabelerden herbirinin menkıbeleri hakkında sahih hadisler vardır. Sahabelerin kendi aralarında vaki olan kavga ve savaşları yorumlama ve değerlendirme (mehamil ve

te'vilât) şekli vardır. Bunlardan dolayı, sahabeye sövmek ve onları kötülemek, şayet kesin delillere aykırı düşüyorsa, küfürdür. Aişe (r.a.)ye yapılan iftira gibi (Bk. Nur, 24/11). îfk hadisesi, Hz. Aişe'ye yapılan iffetsizlik iftirasının asılsız olduğu bu ayetle sabit bulunmaktadır). Eğer (sahabeye sebb ve şetm) kesin delillere dayanmıyorsa, bu da bid'at ve fâsıklıktır.

Özet olarak, Selef müctehidlerinden ve takva sahibi âlimlerden Muaviye ve avanesinin lanetlenmesinin caiz olduğu konusunda bize bir şey nakledilmiş değildir. Bunların davranışları hakkında verilecek en ağır ve en son "hüküm şudur: “Hadlerini tecavüz etmişler (bâğî ve âsi olmuşlar, meşru) imama karşı ayaklanmışlardır”. Bu hareket ise, kendilerine la'net okunmasını gerektirmez.

Alimler, sadece Muaviye'nin oğlu Yezid hakkında ihtilaf etmişlerdir. Hatta el-Hulasa'da ve diğer eserlerde şöyle dahi denilmiştir: “Yezid'e ve Haccac'a lanet etmek uygun değildir. Zira Peygamber (s.a.), *'Namaz kılanların ve Ehl-i kıblenin lanetlenmesini yasaklamıştır'* [5]. Peygamber (s.a.) den, kıble ehlini lanetlediğine dair rivayet edilen hadisleri, 'O, başkalarının bilemedikleri - insanlara ait - halleri bilmekte idi (Onun için de tel'in edilmeyi hak edenleri lanet-lemekte idi) tarzında izah etmek gerekmektedir” [6]

.

Diğer bazı âlimler, Yezid'e lanet etmenin mutlak olarak caiz olduğunu söylemişler, Hz. Hüseyin'in katledilmesini emretmekle Ye-zid'in kâfir olduğunu buna gerekçe olarak göstermişler ve bunlar Hz. Hüseyin'i katleden veya katledilmesini emreden veya bunu caiz gören veyahut da buna razı olan kişilerin lanetlenmesinin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. İşin doğrusu şudur: Yezid, Hüseyin (r.a.)in öldürülmesine razı olmuş, katledilmesi haberini alınca neşelenmiş ve Resûlüllah (s.a.) ın Ehl-i beytini aşağılamıştır. Bu gibi hadiselerin tafsilatı âhâd olsa da manâsı mütevatir olan haberler hükmündedir. Onun için biz, onun durumunu tayin ve tesbitte tereddüt etmeyiz, hatta imansızlığı konusunda bile böyle hareket ederiz, Yezid'e de, yardımcılarına da, yoldaşlarına da Allah lanet eylesin [7].”Peygamber (s.a.) 'Cennetliktir’, diye müjdelediği aşare-i mübeşşere (Cennetle müjdelenen 10 kişi)nin Cennetlik oldukları-na şahadette bulunuruz”

Peygamber (s.a.) “Ebu Bekir Cennetliktir, Ömer Cennetliktir, Osman Cennetliktir, Ali Cennetliktir, Talha Cennetliktir, Zübeyr Cennetliktir, Abdurrahman b. Avf Cennetliktir, Sa'd b. Ebu Vakkâs Cennetliktir, Sa'd b. Zeyd Cennetliktir, Ebu Ubeyde b. Cerrah Cennetliktir” [8], buyurmuşlardır, Fatıma, Hasan ve Hüseyn (r.a.)ın Cennetlik olduklarına dair şehadette bulunmak ta böyledir. Sahih bir hadiste, “*Cennetteki hanımların reisi*

Fatma'dır, Cennetteki gençlerin beyi Hasan ve Hüseyn'riir” [9], buyrulmuştur. Öbür sahabeler de sadece hayırla yad edilirler. Cennetlik olan öbür müminler için ümid edilenden çok (hayır ve mükâfat) onlar için ümit edilir. Bunların dışında muayyen ve belli bir şahsın Cennetlik olduğuna dair şehadette bulunulamaz. Umumî bir şekilde, “Müminler Cennetliktir, kâfirler Cehennemliktir”, diye şehadette bulunulur.

“Seferde olsun, hazarda olsun mest üzerine mesh yapmanın caiz olduğu kanâatına sahip olunur”

Her ne kadar mesh konusu Kur'an'a ziyade kılınmış bir hüküm ise de, bu husus meşhur haberle sabit olmuştur. Hz. Ali'ye mest üzerine mesh yapmaktan sorulunca, *“Resûlüllah (s.a.) bunun müddetini mukim için bir, misafir için üç gün olarak tayin etmiştir”, demişti.* Abdestli olarak mest giyen kimse, bu kadar süre mest üzerine mesh yapabilir.

Hasan Basrî (r.a), Resûlüllah (s.a.) in ashabından yetmiş kişiye ulaştım, bunların hepsi de mest üzerine mesh yapmanın caiz olduğu görüşünde idi. Bundan dolayı, Ebu Hanife (r.a.), “Gün gibi açık deliller elde etmedikçe, meshin caiz olduğuna kanâat getirmedim”, demiştir.

Kerhî, “Mest üzerine mesh yapmanın caiz olmadığına kani olanların kâfir olmalarından korkarım, çünkü bu konuda nakledilen eserler ve haberler tevatür hükmündedir”, demiştir.

Hulasa, mest üzerine mesh yapmanın caiz olmadığı kanâatmda' olanlar bid'at ehlidir. Hatta Enes b. Mâlik, “Ehl-i sünnet ve'1-cemaat kimdir”, şeklindeki bir soruya, “İlk iki halifeyi seven, ondan sonraki iki damad halifeyi karalamayan ve mest üzerine meshi caiz görendir”, (Hubb-ı şeyheyn, 'adem-ı ta'n-ı hâteneyn ve mesh ale'1huffeyn) [10].

“Hurmadan yapılan riebizi haram saymayız”

Hurma veya kuru üzüm suda ekşitilir, sonra bir küpün içine konularak bir yanıklık hasıl olacak derecede köpürtülür. Neticede mayhoş bir meşrubat meydana gelir ki, buna nebiz denir. Muhtemelen, bu meşrubat şarab yapmaya tahsis edüen küpler içinde yapıldığı için İslâmın ilk zamanlarında Resûlüllah (s.a.) bunu men etmiş, sonra da bu nehy neshedilmişti. Onun için, Rafizîlerin aksine, nebizin haram olmaması Ehl-i sünnet ve'1cemaatm kaidelerinden ve esaslarmdandır. Fakat ekşiliği artıp sarhoş edici hale gelen nebizin hükmü böyle değildir. Zira bu nitelikteki nebizin azının da çoğunun da haram olduğu Ehl-i sünnet ve'1-cemaat çoğunluğu tarafından ifade edilmiştir.(Fakat bazı imamlar bu evsaftaki az miktarda nebizin mubah olduğunu söylemişlerdir) [11].

“Bir velî asla bir nebinin derecesine ulaşamaz”

Zira nebiler masumdurlar, sû-i hatime endişesinden ve kötü bir şekilde ölmek korkusundan emin kılınmışlardır. Vahy ve meleği görme lutfuna nail

olmuşlardır. Velîlere ait kemâl halleriyle muttasıf olduktan sonra ilahi hükümleri tebliğ ve halkı irşad işiyle görevlendirilmişlerdir. Kerrâmiyeden bazılarının, “Velînin nebiden üstün olması caizdir”, demeleri küfürdür, sapıklıktır. Evet nebinin hem nübüvvet hem de velayet rütbelerine haiz olduğu, bu sıfata sahip bulunan nebinin, nebi olmayan velîden üstün olduğu kesinlikle kabul edildikten sonra, (bir nebide mevcud bulunan) nebîlik mertebesinin mi yoksa velilik rütbesinin mi daha üstün olduğu konusunda bazan tereddüt edilebilir. (Bu konu tartışılabilir. Bir nebinin velilik yönü nebilik yönünden daha üstündür, şeklinde bir mesele ortaya atılabilir)

Şuur sahibi olduğu sürece buluğ çağına ermiş, “Bir insan, kendisinden emir ve nehyin sakıt olacağı bir mevkie ulaşamaz”

Zira dinî mükellefiyetlerle ilgili olan hitaplar umumidir. Bu hususta müctehidler de icma ve ittifak etmişlerdir. Bazı Îbahiyeciler bu konuda şöyle bir görüş ileri sürmüşlerdir: Bir insan sevgi ve aşkın son haddine ulaşır, kalbi saf hale gelir ve münafıklık bahis konusu olmadan imam küfre tercih eder duruma ulaşırsa, emir, nehiy ve dini mükellefiyetler ondan sakıt olur. Büyük günah işledi, diye Allah böylelerini Cehenneme sokmaz.

Diğer bazı tbahüer de şöyle derler: Bu mertebeye ulaşan insanlardan bedenî ve zahiri ibadetler düşer, böyle kimselerin ibadeti tefekkürden ibaret olur [12].

Bütün bunlar küfür ve dalâlettir. Çünkü mahabbet ve iman konusunda insanların en mükemmel olanları peygamberler, özellikle Allah'ın sevgilisi Peygamberimizdir. Bununla beraber onlar için de eksiksiz ve mükemmel bir mükellefiyet hali bahis konusudur. Peygamber (s.a.)in: “Allah Taâlâ bir kulu sevdi mi, günah ona zarar vermez” [13], demesi,“O kulunu günahtan korur da onun zararı kendisine bulaşmaz” manâsına gelmektedir.

Âyet ve hadis nevinden olan “Naslar zahirî manâlarına hamledilir'”

Kesin bir delil, naslardaki zahirî manâlarının dışına çıkarılmasını icab ettirmediği sürece durum böyledir. Cihet, cismiyet ve bunlar gibi manâlar iş'ar ve ima eden naşlarda böyle yapılır. Yani zahirî manânın dışına çıkılır. “Bir çeşit âyetler nass değil, müteşabihtir” denemez. Çünkü buradaki nass tabiri, zahir, müfesser ve muhkemin mukabili olan nass manâsına gelir, demiyoruz. (Âyet ve hadisler açıklık derecelerine göre, zahir, nass, müfesser ve muhkem, kapalılık durumlarına göre hafi, müşkil, mücmel ve müteşabih nevilerine ayrılır. İbarede geçen nass deyimi bu tasnifteki nass manâsmda değildir). Aksine buradaki nass deyimi malum olan nazım ve ifade şekillerinin hepsini şümulüne almaktadır.

Naslarm zahirlerini “Bırakıp ehl-i bâtının iddia ettikleri manâlara sapmak ilhaddır ve küfür” ile ittisaf

ve ittisal “dür” [14]
Buradaki bâtın ehli sözü ile kasd edilenler mülhidlerdir. “Naslar zahirî manâlara göre anlaşılamaz, bunların, sadece muallim (ve talimde bulunan batını reisinin) tarafından anlaşılan manâları vardır ve esas olan da budur”. (Ta'limiye), iddiasında bulunanlara Ehl-i bâtın adı verilmiştir. Bunların bu iddiadan maksatları, şeriatı kökünden reddetmektir.
İlhad, İslâm'dan ayrılma ve sapma anlamına gelir. Zahirî manâları terk etmenin küfür ve ilhad oluşu, Peygamber (s.a.)den geldiği kesinlikle bilinen bir şey konusunda Nebî'yi tekzib manâsına gelmesindendir.
Hakka vâkıf olan bazı şahısların, “Naşlarda esas olan zahirî manâlar olmakla beraber, sülük ehli için malûm olan bir takım ince manâların aralarını te'lif etmek mümkündür”, demeleri, imanın kâmil ve irfanın hâlis oluşunun neticesidir.
Kur'an ve hadisten getirilen kesin naslarla sabit bulunan, meselâ cesed ve bedenlerin hasrı gibi dini hükümlere delil teşkil eden “Nasları reddetmek küfürdür”
Zira bu, Allah ve Resulünü açıkça yalanlamak, demektir. Şu halde Hz. Aişe'ye zina isnad eden kâfir olur.
İster küçük olsun ister büyük olsun günah oluşu kesin delille sabit olan bir “Günahı helâl saymak küfürdür”
Bu husus, daha evvel de izah edilmişti. “Günahı Önemsememek ve şeriatla alay etmek küfürdür

Zira bu da tekzib alâmetlerindendir.
el-Fetâva ye el-Vakıat' (isimli eserler) de bahis konusu edilen şu hususlar, anlatılan esaslarla ilgilidir: Haram olan bir şeyin helâl olduğuna itikad eden bir kimse, eğer bu haram li-aynihi (ve bi-zatihî) haram ise, haram oluşu da kesin delillerle sabit bulunuyorsa kâfir sayılır: (Domuz eti ve necaset yemenin helâl sayılması gibi). Aksi halde tekfir edilemez. Yani li-gayrihî haram olan (gasb ve hırsızlıkla elde edilen şeyler) veya haram oluşu zannî delille sabit bulunan (Besmelesiz kesilen hayvanın etinin yenmesi gibi) şeyleri helâl sayan kafir olmaz.
Li-aynihi haram olanla li-gayrihi haram olan arasında bir fark görmeyen ulemadan biri şöyle dedi: Peygamber (s.a.)in dininde haram kılındığım bildiği halde haramı helâl sayan, nikah düşmeyen kadınlarla evlenmeye, bir zaruret hali bulunmadan domuz eti ve ölü hayvan eti yemeye, şarab içmeye mubah diyen kimse kâfir olur. Helâl saymamak şartıyla bu gibi günahları işleyenler fâsık olur. Sarhoşluk edecek ölçüdeki nebizi helâl sayan kâfir olur. Bir kimse, satmak istediği bir şeye rağbeti artırmak için haram olan bir şeye “bu helâldir1 dese veya aynı sözü bilgisizlik eseri olarak (helâl veya haram olduğunu bilmediği bir şey konusunda) söylese kafir olmaz.
Bir kimse “şarab haram olmasaydı” veya kendisine güç geldiği için “ramazan orucu farz olmasaydı”, diye temenni etse, kâfir olmaz. Bu durumun aksine olarak, “zina haram olmasa” veya “haksız yere adam

öldürmek haram olmasa”, diye temennide bulunsa kâfir olur. Zira bunların haram oluşu hikmet esasına muvafık olarak bütün dinlerde mevcuttur. Hikmetin dışına çıkmak isteyen, Allah Teâlâ'nın hikmetine uymayan hükümler koymasını istemiş olur. Bu ise, bu nevi temennilerde bulunan kişilerin Rabları hakkındaki bilgisizliklerinin eseridir.

İmam Serahsi, Kitabu'I-hayz'da.- “Bir kimse, âdet gören eşi ile cinsi münâsebette bulunmayı helal saysa, kâfir olur”, diye yazmıştır. en-Nevadir'de İmam Muhammed (r.a.)den: “Bu durumdaki kimse kâfir olmaz”, dediği nakledilmiştir. Doğrusu da budur. CBu konuda mevcut olan iki farklı görüşten) Daha doğru olanına göre eşi ile livata yapmayı helal sayan kimse kâfir olmaz.

Allah'ı, şanına lâyik olmayan bir şeyle vasfeden veya onun isimlerinden bir isimle veya emirlerinden bir emirle alay eden veya Allah'ın va'dını veya vaidini inkâr eden kimse kâfir olur. Hafife almak ve düşmanlık kaseliyle, “peygamberlerden hiç bir peygamber olmasa”, diye temennide bulunsa yine durum böyledir. Küfür söyleyen bir kimseye razı olduğunu göstermek için gülen kişinin hükmü de budur.

Bir kimse yüksek bir yere otursa, etrafında toplanan kimseler ona soru sorsalar ve gülüşseler. sonra da adamı yastıklarla dövseler, (âlimi ve etrafında toplananları aşağılamak kasdıyle böyle mukal-lidhkler yapsalar) hepsi kâfir olur.

Bir kimse, diğer bir kimseye, “Allah'a küfret”, diye emretse, veya böyle bir emir vermeye azmetse kâfir olur.
Bir kimse, kocasından ayırmak ve boşanmasını sağlamak için bir kadına “kâfirdir”, diye fetva verse, kâfir olur. (Kocasından boşanmak isteyen veya karıyı kocasından ayırmak isteyen bir kadına “kâfirdir”, diye fetva verilir. Bir müslümanla bir kâfirin evlenmesi caiz olmadığından talak ve boşanma hadisesi vaki olur. Sonra kadın tevbe eder. Bu bir hile-i şer'iyedir. Küfrü gerektirir).
Şarab içerken veya zina yaparken Besmele çeken kâfir olur.
Kasten, kıbleden başka bir cihete doğru veya abdestsiz olarak namaz kılan kimse kâfir olur, tesadüfen kıble tarafına yönelmiş olsa bile.
İnanarak değil de hafife alarak kelime-i küfür söyleyen kâfir olur. Diğer tâli ve fer'i konularda da durum böyledir. (İnanarak küfrü gerektiren bir söz söyleyen zaten kâfirdir.)
“Allah'tan ümit kesmek küfürdür”
Çünkü “*Allah'ın (af ve) rahmetinden ümit kesmeyiniz. Doğrusu, kâfirlerden başkası Allah'ın (af, lütuf ve) rahmetinden ümit kesmez”* (Yusuf, 12/87) buyrulmuştur. (Ye's haramdır, küfürdür, müslüman daima ümitli ve iyimserdir).
“Allah'tan emn de küfürdür”
Zira, *“Onlar Allah'ın mekrinden emn halinde midirler yoksa? Allah'ın mekrinden ancak hüsranda kalan*

kavimler emn durumunda olur” (A'raf, 7/99), buyrulmuştur. (Burada emn itimad, emniyet ve güven; mekr ise hile ve oyun manâsına gelir. Bir kimsenin, yüzde yüz Cennete gideceğine ve azab görmeyeceğine inanması, sanki Cenneti garantilemiş gibi hareket etmesi haramdır, küfürdür, mutlak iyimserlik İslâm'da yoktur. Esas olan beyne'1-havf ve'r-reca, korku ile ümit hali arasında yaşamaktır).

İtiraz: “Günahkâr Cehennemliktir” diye kestirip atmak Allah Taâlâ'dan ümit kesmektir. “îtaat halindeki müslüman Cennetliktir”, diye kesin bir hükme varmak da Allah Taâlâ'dan emn hali içinde olmaktır. Bu duruma göre ister mutî, ister asî olsunlar Mutezilenin kâfir olması gerekir. Zira Mutezile ya emn veya ye's halinde bulunur. (Muti ise emn, âsi ise ye's halindedir). Halbuki Ehl-i sünnetin kaidelerinden biri de şudur: “Kıble ehli olan hiç bir kimseye kâfir denilemez” (Onun için de Mutezile tekfir edilemez).

Cevap: Bu konuda Mutezile ye's ve emn halinde sayılmaz. Zira Mutezili, günahkâr olması halinde, Allah Taâlâ'nın kendisini tevbe ötmeye ve iyi amel işlemeye muvaffak kılacağından ümit kesmez. İtaat ve ibadet vaziyetinde olması halinde Allah Taâlâ'nın kendisini hızlana -düşüreceğinden, sapık adam haline getireceğinden ve böylece günah kazanan kişi olacağından emin olmaz. “Mutezili olan bir kimsenin, büyük günah işlerse, Allah Taâlâ'nın rahmetinden ümit kesmesi ve kâfir olduğuna itikad etmesi sebebiyle kâfir olması lazım gelir” diye ileri sürülen itirazlara

verilecek cevap böylece açıklığa kavuşmuş olur. Çünkü biz, “Mutezilinin Cehenneme girmeyi hak ettiğine itikad etmesi, ye'se düşmesini gerektirir”, iddiasını kabul etmiyoruz. Amel bulunmadığı için, “îman, tasdik - ikrar - amelin toplamıdır” manâsına gelen imanın kendisinde mevcut olmadığıma inanan bir Mutezilinin, bu anlayışının küfrü icab ettireceğini teslim etmiyoruz.

Bununla beraber Sünnîlerin, bir yandan: “Kıble ehlinden olan hiç bir kimse tekfir edilemez”, demeleri, öte yandan “Kur'an Allah tarafından yaratılmıştır”, “Rü'yetullah imkânsızdır”, diye inanan ve ilk iki halifeye söven veya onlara lanet eden kâfirdir, demeleri ve daha buna benzer birtakım sözler söylemeleri müşkildir [15].

“Gaybten verdiği haber konusunda kâhini tasdik etmek küfürdür”

Çünkü Peygamber (s.a.):*“Bir kimse gider de verdiği haber konusunda kâhini tasdik ederse, Allah'ın Muhammed'e indirdiğini inkâr etmiş olur”*, buyurmuştur [16]. Kâhin, gelecek zamanda vukubulacak hadiseleri haber veren, sırları bildiğini ve gayb âlemine ait bilgilere vâkıf olduğunu iddia eden kişidir. (Kâhinin yaptığı işe kehanet denir). Araplarda, olacak işleri bildiklerim iddia eden kâhinler vardı. Kâhinlerden bazıları: “Benim gördüğüm cinler var, onlar bana tâbi olur, hizmetimde bulunur, bana haber

getirirler”, diye iddia ederlerdi. Diğer bazıları ise, “Bana verilen bir anlayış (zekâ ve sevgi gücü) sayesinde (olacak) hadiseleri ve işleri bilir ve kavrarım”, diye iddia ederlerdi. İlerde vukua gelecek hadiseler hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia edince, müneccim de kâhin hükmünde olur.
Hulasa gayb hakkında bilgi sahibi olmak sadece ve sadece Hakk Taâlâ'ya mahsustur. Allah'tan bir bildirme veya mucize ve keramet (vahiy ve) ilham veya -mümkün olan konularda - emmare ve alâ-metlerle istidlal suretiyle bir irşad hali hariç, bu yol insanlar için kapalıdır. Bundan dolayı el-Fetâva'da şöyle yazılmıştır: “Ayın çevresindeki hâleyi gören bir kimsenin, gayba ait bilgi sahibi olduğunu iddia ederek 'yağmur yağacaktır', demesi küfür alâmeti değildir”. (Zira bu, alâmet ve emmare ile bir şeyin vukua geleceğine istidlal etmektir. Bugünkü hava tahmin raporları da böyledir. Küfürle ilgisi yoktur) [17].

“Yok (ma'dûm) bir şey değildir”
Eger,“şey” sözü ile muhakkak ve sabit, yani gerçekleşmiş ve var kasdedilirse ma'dûm, bir şey değildir. Araştırıcı düşünürlerin (ve kelâmcılarm) kanâatma göre “şey” ile “vücûd” ve “subût”; “yokluk” ('adem) ile nefiy ve olmayış hali eşanlamlıdır. Bu, zarurî bir hükümdür. “Mümkün olan ma'dûm hariçte sabittir”, kanâatında olan Mutezileden başkası bu hükme itiraz etmemiştir. Şayet maksat “ma'dûma şey

adı verilmez” demek ise; bu “şey” sözünün tefsirine dayanan kelimenin lügat manâsıyle ilgili bir hususdur. Yani acaba “şey” mevcudun ve var olma halinin mi veya ma'dûmun ve yok olma halinin mi, yoksa bilinebilir ve kendisinden bahsedilebilir, bir şeyin mi ismidir, hususiyle ilgilidir. (Eş'arilere göre “şey” mevcudun Cahız'a göre ma'dumun, Basra'daki Mutezile âlimlerine göre bilinebilir ve kendisinden haber verilebilir şeyin ismidir). Bu duruma göre nakle başvurulur ve bu kelimenin kullanıldığı yerler ve şekiller incelenir (ve ona göre bir hüküm verilir. Fakat kelâmcüara göre metafizik manâda yok olana şey denilemez, onun için kelâmcılar Allah'a bile “şey” derler).

“Hayatta olan insanların ölülere dua etmelerinde ve onlar için sadaka vermelerinde”, yani ölüler adına tasaddukta bulunmalarında, “onlar için” yani ölülere “fayda vardır”

“Allah'ın kaderi değişmez”, “*Her insan kazancına bağlıdır”* (Tur, 52/21), “Her kişi bizzat kendi yaptığı işin karşılığım görür, başkasının yaptığı işin değil”, gibi delillere dayanan Mutezile bu fikri kabul etmemiştir.

Delillerimiz:. Ölülere, özellikle cenaze namazında yapılan dualarla ilgili olarak nakledilen sahih hadislerdir. Selefte, bu gibi hususlar öteden beri anane haline gelmiştir. Yapılan duada ölü için fayda olmasa, bu gibi şeylerin manâsız olması gerekirdi.

Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Sayıları yüze varan bir cemaatın namazım kıldığı ve hep birlikte

şefaatçi olduğu hiç bir ölü yok ki, bunların o zat hakkındaki şefâatları kabul edilmemiş olsun” [18].

Sa'd b. Ubade Peygamber (s.a.) in şöyle dediğini rivayet eder: *“Resûlüllah'a dedim ki: 'Annem öldü, acaba onun için en faydalı sadaka hangisidir?' Peygamber (s.a.) şöyle buyurdular: 'su!' Bunun üzerine Hz. Sa'd bir kuyu kazdırdı ve bu annem içindir, (onun hayratıdır) dedi”* ***[19]***.

Yine Peygamber (s.a.) buyurmuşlardır ki: *“Dua belâyı geri çevirir, sadaka Rabbm gazabını söndürür”* ***[20]***. *Diğer bir hadiste Peygamber (s.a.) buyururlar ki: “Hoca ve talebe bir kasabadan geçtikleri zaman, şüphe yok ki, Allah Taâlâ o kasabadaki mezarlıkta yatan ölülerden 40 gün müddetle azabı kaldırır”* [21]. Bu konuda sayılamayacak kadar çok hadis, haber ve eser vardır.

“Allah Taâlâ duaları kabul eder ve ihtiyaçları görür”

Çünkü Kur'an'da *“Bana dua ediniz, duanızı kabul edeyim”* duyurmuştur (Gafir, 40/60).

Peygamber (s.a.) de : *“Bir insan acele etmediği sürece, günah işlese ve sılayı rahım halinden uzak kalsa dahi duası kabul edilir”* ***[22]***, buyurmuşlardır. Diğer bir hadislerinde şöyle buyururlar: *“Şüpheniz olmasın ki, Rabbınız Hayy'dır, kerem sahibidir, kulunun kendisine doğru uzattığı elleri boş olarak geri çevirmekten haya eder”* ***[23]***.

Bilinmelidir ki, bu konuda umde, niyetin samimî, için halis ve kalbin huzurlu olmasıdır. Çünkü Peygamber (s.a.), *“Kabul edileceğine kesinlikle inanarak Allah Taâlâ'ya dua ediniz. Biliniz ki, Allah Taâlâ, şuursuz ve gaflet içinde bulunan kalbten çıkan duayı kabul etmez”*, buyurmuştur [24].

“Kâfirin duası kabul edilir”, denebilir mi, denilemez mi, konusunda kelâm âlimleri ihtilaf etmişlerdir. “Denilemez” diyen cumhurun delilleri:

1. Allah Taâlâ: *“Kâfirlerin duası sadece ve sadece dalâlettedir, hiç bir değeri yoktur”*, buyurmuştur (Ra'd, 13/14).

2. Her şeyden evvel kâfir Allah'a dua etmez, çünkü onu tanımaz.

3. Allah'ın varlığını ikrar ve kabul etse bile, Hakk Taâlâ'nın şanına layık olmayan şeyleri ona nisbet ettiği için ikrarı eksik ve çelişkilidir. *“Kafir de olsa mazlumun duası kabul edilir”* şeklinde rivayet edilen hadisteki “kâfir” sözü küfran-i nimette bulunan, yani nankör şeklinde yorumlanır [25].

Bunu caiz gören bazı âlimlerin delilleri:

Cenab-ı Hakk İblisten bahsererken: “Şeytan, 'Rabbım, mahşeri gününe kadar bana mehil ver', dedi. Allah Taâlâ da, 'Peki sana kıyamet gününe kadar mehil verilmiştir, buyurdu”. (Bk. A'raf, 7/14, 15).

Bu bir duanın kabulü demektir. Ebu Kasım Hakim ile Ebu Nasr Debûsî bu kanâata ulaşmışlardır. Sadr Şehid (r.a.) de “müftâbih olan budur” (fetva bunun üzerinedir), demiştir.

“Deccal'ın Dabbetu'I-arz'n ve Ye'cûc ile Me'cûc'un çıkışı, İsa" (a.s.) nın semâdan inişi ve güneşin batıdan doğuşu gibi eşrat-i saat” yani kıyamet alâmetleri “haktır”

Çünkü bunlar mümkün işlerdir, vukua geleceğini de doğru söyleyen (nebi) haber vermiştir.

Huzeyfe b. Useyd Gifarî diyor ki: “Biz aramızda bir takım meselelerden bahsederken Resûlüllah (s.a.) çıkageldi, ve: 'neden bahsediyorsunuz', diye sordu. 'Kıyamet üzerine konuşuyoruz', dedik. Hz. Peygamber (s.a.), *'Kıyametten önce on alâmet görmediğiniz sürece dünyanın sonu gelmez', dedi ve bu alâmetleri şu şekilde saydı 1. Duhan (simsiyah bir duman), 2. Deccâl, 3. Dâbbetu'1-arz, 4. güneşin batıdan doğuşu, 5. Hz. Meryem'in oğlu Hz. İsa'nın nüzulü 6, Ye'cûc ve Me'cûc, 7. Üç yerde batma hadisesi: a) Doğuda yer batması, b) Batıda yer batması,c) Arab yarımadasında yer batması, 8. Bunların sonuncusu da, insanları önüne katıp mahşer yerine;; sürecek olan bir ateşin Yemen'den çıkmasıdır. (Üç yer batması, çökmesi ve göçmesi ile bu sayı on olur)”*[26]. Kıyamet alâmetleri konusundaki sahih hadisler cidden çok fazladır. Bunların tafsilat ve key-fiyetleri hakkında da hadisler, eserler ve haberler

rivayet olunmuştur. Bunlar için tefsir, siyer ve tarih kitaplarına bakılmalıdır [27].

İster akliyatta olsun, ister şer'iyâtta olsun, şeriyatın da (kelâm ve akâid gibi) ister aslî, (fıkıh gibi) ister fer'i konularda olsun ; “Müctehid bazan hata eder, bazan isabet eder”

Mutezile ile bazı Eş'arüerin kanâati şudur: Hakkında kesin delil bulunmayan şer'î ve fer'î meselelerde her müctehid isabet üzeredir. Bu konudaki ihtilafın esası şu hususstaki ihtilaftır: Acaba Allah Taâlâ'nın her hadisede muayyen bir hükmü var mıdır, yoksa ictihad konusu meselelerde Allah'ın hükmü, ictihadn müctehidi ulaştırdığı
kanâat mıdır?

Bu meselenin hakikati ve mahiyeti şudur: İçtihada konu olan meselelerde, müctehid ictihad yapmadan önce;

1. Ya Allah Taâlâ'nın belli bir hükmü vardır,

2. Veya yoktur. Bu takdirde:

a) Ya bu hüküm konusunda Allah Taâlâ'dan gelen bir delil yoktur,

b) Veya vardır. Bu halde delil, ya katidir veyahut da zannîdir. (4 nevi durum ortaya çıkar).

Bu ihtimallerden herbirini benimseyen bir ulema topluluğu vardır. Tercih edilen görüş şudur: Hüküm muayyendir ve birdir. Bu hükmün zanni (ve açık olmayan) bir delili mevcuttur. Eğer müctehid bu delili bulursa isabet, bulamazsa hata etmiş olur. Delil çok

kapalı ve gizli olduğu için, müctehid onu bulmak ve isabetli hüküm vermekle mükellef tutulmamıştır. Onun için hatalı ictihad yapan mazur görülmüştür ve hatta me'cûr (sevap almış) sayılmıştır. Bu mezhepte ve kanâatta olanlara göre içtihadında hata eden müctehidin günahkâr olmadığı konusunda ihtilaf yoktur. îhtilaf sadece şuradadır: Acaba müctehid işin başında ve sonunda mı hata etmiştir? Yani delil ve hükmün her ikisine nazaran mı hata etmiştir? Bazı kelâm âlimleri ve îmam Maturidî bu kanâattadır. Yoksa içtihadında hata eden müctehid işin sadece sonunda mı yanılmıştır? Yani, bir delili, riayeti gerekli bütün şartlara ve kaydîara sadık kalarak ortaya koymuş; na-zar-ı itibara almakla mükellef olduğu hususları yerine getirmiş olması bakımından delilde isabet etmi§ olsa dahi hükme nazaran mı hata etmiştir?

Müctehid, ictihadî konularda, manâsı kesinlikle hak olan kat'î deliller ortaya koymakla mükellef değildir. Müctehidin bazan hata edebileceği konusundaki deliller şu şekilde sıralanır:

1. (Hz, Davud'la Hz. Süleyman bir kavme ait koyunların yayıldığı ekin hakkında hüküm veriyorlardı).

Süleyman'a bu meselenin hükmünü anlatmıştık” (Enbiya, 21/79). Âyette geçen “fehhemnâhâ” ibaresindeki zamir hükme ve fetvaya aittir. Şayet (Hz. Davud ve Hz. Süleyman tarafından yapılan) her iki ictihad da doğru olsaydı “hükmü anlatma” konusunun

Hz. Süleyman'a tahsis edilmesinin izahı olmazdı. Zira bu durumda her ikisinin de hükmü anlamış ve isabet etmiş olmaları gerekir.

2. İçtihadın bazan hata, bazan da isabet konusu olan bir şey olduğuna delâlet eden hadis, eser ve haberler vardır, hatta bunlar manâ itibariyle mütevatir olma durumuna bile gelmiştir. Peygamber (s.a.); *"İctihad et, eğer isabet edersen on sevap, hata edersen bir sevap alırsın"*, buyurmuşlardır. Başka bir hadiste, ictihadda isabet edene iki, hata edene bir ecir ve sevap tayin edilmiştir.İbn Mes'ud (r.a.)un şöyle dediği nakledilmiştir:"(Yaptığım ictihadda) isabet edersem; bu, Allah'tan, aksi takdirde benden ve Şeytandandır" [28].

İctihad konusu olan hususlarda, bazı sahabelerin, öbürlerin ic-fıhadlarını hatalı olmakla nitelendirdikleri meşhurdur [29].

3. "Kıyas, hükmü izhar eder, ispat etmez" (Kıyas dini bir hükmü muzhirdir, müsbit değildir. Naslarda esasen var olan bir hükmün benzerlerine geçirilmesini ve tatbik edilmesini sağlar, yeni bir hüküm getirmez). Şu halde, kıyasla sabit olan bir hüküm manâ itibariyle nassla sabittir. Nassla sabit olan bir şey konusunda hak olanın bir olduğu, başka bir doğrunun bulunmadığı hususunda icma ve ittifak edilmiştir.

4. Peygamberimiz (s.a.)in şeriatında zikredilen umumî ifadelerde şahıslar arasında bir ayrım yapılmamıştır.

Her müctehid isabetli sayılsa, belli bir fiilin, yekdiğerine zıd iki hükümle muttasıf olması, netice olarak bir işin aynı zamanda hem haram, hem mubah, hem sahih, hem fâsid, hem farz, hem de farz olmaması lazım gelirdi. (Zira müctehid ya nassın manâsı veya mefhumu ile amel eder. Bu takdirde ictihad konusu olan hüküm bütün şahısları şümulüne alır. Durum bu olunca, bir konuda iki değişik içtihadın bulunması halinde bir fiilin aynı zamanda iki zıd vasıf taşıması gerekir. Meselâ bir müctehide göre yenmesi haram, diğerine göre helâl olan bir şeyin, aynı anda zıd iki hükmü taşıması gerekir. “İki ictihaddan biri hatalıdır”, denirse bu çelişki ancak o zaman ortadan kalkar). Bu mesele ile ilgili açıklamaların tamamı ve muhaliflerce ileri sürülen delillerin cevaplan için “et-Telvih fi şerhi't-Tenkih” isimli eserimize bakınız [30].

“İnsan nevinden olan peygamberler, melek nevinden olan peygamberlerden, melek nevinden olan peygamberler, peygamber olmayan insanlardan (ve beşerin avamından), peygamber olmayan (imanlı) insanlar, peygamber olmayan meleklerden (ve meleklerin avamından) üstündür”

Peygamber olan meleklerin avamından olan insanlardan üstün olduklarına dair icma ve ittifak vardır. Hatta bu, zarurî bir hükümdür. Peygamber olan insanların peygamber olan meleklere, insanların avamının meleklerin avamına olan üstünlüğü konusunda şu gibi izah şekilleri vardır:

1. Allah Taâlâ meleklere Âdem (s.a.)e tazim ve tekrim yoluyla secde etmelerini emretmişti. Allah Taâlâ bu durumu hikâye ederek, *"Benden üstün kıldığını görüyor musun... Ben ondan daha hayırlı ve üstünüm. Beni ateşten, onu çamurdan yarattın.."*.(îsra, 17/62; A'raf, 7/12) buyurmuştur. (Burada şeytan'm ve îblis'in, Allah'a karşı gelmeden evvel meleklerden olduğu kabul edilmektedir). Hikmetin gereği, ast olanın üst olana secde etmesi için emir verilmesidir, bunun aksi hikmete uygun değildir.

2. Lisandan anlayan herkes *"Allah Âdem'e isimlerin hepsini öğretmişti"* (Bakara, 2/3), âyetinden, Hakk Taâlâ'nın Âdem'i meleklere üstün kıldığım, ilminin fazlalığını açıkladığım ve ta'zim ve tekrimi hak ettiğini kasdettiğini kavrar ve maksadın bu olduğunu idrâk eder.

3. *Şüphesiz ki, Allah Âdem'i, Nuh'u, İbrahim gibileri ve İmrangilleri âlemlere üstün kılmış (ve onları bunlardan seçmiş) tir"* (Ali îmran, 3/33), buyrulmuştur. Âlem kavramına melekler de dahildir. Avam olan insanların peygamber olan meleklerden üstün tutulmayacakları icma ile istisna edilmiştir. Böylece bunun maadasında âyetin genel olan hükmü bakî kalır. Aşikârdır ki, bu mesele (kat'î değil) zannîdir ve onun için de bu gibi yerlerde zanni delillerle iktifa edilir.

4. Şüphe yok ki, insan şehvet, gadab ve zarurî ihtiyaçlan düşünme gibi olgunluk ve kemâl hallerini kazanmaktan uzaklaştırıcı engellere ve aksaklık çıkarıcı durumlara rağmen kemâl hallerini ilmî ve

amelî faziletleri elde eder. Engellere ve yön değiştirici âmillere rağmen ibadet etmenin ve kemâl hallerini tahsil etmenin daha güç olduğu ve daya çok ihlash olmayı temin ettiği muhakkaktır. Şu halde insan melekten daha üstündür.

Mutezileye, felsefeye ve bazı Eş'arîlere göre melekler insanlardan üstündür. Öne sürdükleri deliller ve yaptıkları açıklama şekilleri şöyledir:

1. Melekler bilfiil kâmil olan (maddeden) mücerred ruhlardır. Gadab ve şehvet, sinir ve arzu gibi şeylerin ve felâketlerin kaynağı olmaktan, heyula ve suret, madde ve şekil karanlığından uzaktır. Acaib, harikulade işler yapma gücüne sahiptir. Hataya düşmeden geçmiş ve gelecek hadiseler hakkında bilgi sahibidirler.

Cevap i Bu izah şeklinin temeli îslâmî değil, felsefî esaslardır.

2. Peygamberler, insanların en üstünü olmakla beraber, meleklerden ilim öğrenmekte ve onlardan faydalanmaktadır. *"Ona, çok güçlü olan Cebrail öğretmiştir"*, (Necm, 53/5), *"Kur'an'ı O'na Ruhu'l-emin, yani Cebrail indirdi"* (Şuarâ, 26/193), âyetleri bunun delilidir. Şüphe yok ki, öğreten öğretilenden daha üstündür.

Cevap: Ta'lîm Allah Taâlâ tarafındandır, melekler sadece tebliğ-ci (sefir, elçi ve aracı) dirler.

3. Peygamberlerden evvel meleklerin zikredilmesi, Kur'an ve hadiste düzenli bir kaidedir, (Amentü'de

durum budur). Bu durumun yegâne sebebi, meleklerin şeref ve rütbe itibariyle önde olmalarıdır.

Cevap: Bunun sebebi, var oluş ve yaratılış bakımından meleklerin önce olmalarıdır veya meleklerin mevcudiyeti çok gizli ve kapalı olduğu için onlara imanın daha kuvvetli olmasıdır. (Görünmeyene iman zordur, inanılınca da bu iman kuvvetli bir inanç olur).

4. *"Ne Mesih ne de mukarreb melekler, Allah'a kul olmaktan çekinmediler"* (Nisa, 4/172), Duyurulmuştur. Dil bilen herkes bu ifadeden, meleklerin İsa (a.s.) dan daha üstün olduklarını anlar. Zira bu gibi yerlerde, derecesi aşağı olandan yukarıda olanlara doğru yükselmek kıyas icabıdır. "Şu işten vezîr ve (hatta) sultan çekindiler" denir. Ama, "Şu işten sultan ve (hatta) vezîr çekindiler" denmez. Durum bu şekilde anlaşılınca, - zaten İsa (a.s.) ile öbür peygamberler arasında fark bulunduğunu söyleyenler bulunmadığı için - gerçek ortaya çıkmış olur.

Cevap: Hıristiyanlar, Mesih'in durumunu çok büyüttüler, O'nu Allah'ın kullarından bir kul olmaktan daha yüksek bir mevkide gördüler. Hatta, Hz. Mesih'i Allah'ın oğlu olmaya layık gördüler. Çünkü o mücerred (bekâr) idi, babası da yoktu. Allah Taâlâ O'nun hakkında*: "Anadan doğma körleri, alacalıları iyi edeceğim ve ölüleri dirilteceğim Allah'ın izniyle"* (Ali îmran, 3/49) buyurmuştur. Halbuki diğer âdemoğuilan için böyle bir ifade kullanılmamıştır. İşte bundan dolayı Allah onları reddetmek için: "Mesih Allah'a kul olmaktan çekinmez", ve hatta bu manâda ondan daha

üstün olanlar- ki bunlar mukarreb meleklerdir - da bundan çekinmezler, buyurdu.
Bu manâda ve sadece bu yönden mukarreb meleklerin Hz. Mesih'ten daha üstün olmalarının sebebi şudur Meleklerin anaları da babaları da yoktur. Allah Taâlâ'nın izniyle büyük güç isteyen işler yapmaya kadir olurlar. Anadan doğma âmâyı ve alacayı sıhhata kavuşturmaktan ve ölüleri diriltmekten daha acaib işler yapma kudretine sahiptirler. Buradaki yükselme ve ileriye doğru gitme sadece tecerrüd ve kuvvetli eserler ortaya koyma konusundadır. Mutlak kemâl ve şeref hususunda değildir. Burada meleklerin daha üstün olduklarına delâlet eden bir şey yoktur [31].
Doğruyu en iyi bilen Allah'tır, dönüş ve gidiş de O'nadır.

---

[1] İbn Mace, Cenaiz, 31; Aclunî, JT, 32, Ekseriya hissi sebepler, şahsî menfaatlar ve ihtiraslar dolayısiyle farklı görüşte olan müslümanlann yekdiğerlerini fâsık ve münafık olmakla suçlayıp birbirinin ardında farz olan namazları kılmadıkları, cenaze namazlarına iştirak etmedikleri çok eski zamandan beri sürüp gelmekte, bugün de mutaassıp ve cahil çevrelerde bu nevi davranışlara Taşlanmaktadır. Onun için konuyu itikadî yönden açmakta fayda vardır:
Münafık, genellikle müslüman görünen, müslümanlar gibi davranan, fakat aslında İslâm'a, Kur'an'a ve Resûlüllah'a inanmayan insanlara denilir. Biz münafıkların dış görünüşlerini ve îslâmî davranışlarını esas alarak onlara tslâmî muamele yaparız. Samimi

bir müslümanla onlar arasında hukukî ve dinî münasebetler yönünden bir ayrım yapmayız. Zira Resûlüllah “Ben zahire göre hüküm vermeye memur kılındım, sırları Allah bilir” (Bk. Aclunî, I, 192), buyurmuşlardır. Münafıkm dünyada müslüman muamelesi görmesi onu uhrevî sorumluluktan ve Cehennem azabından kurtarmaz, Cennete gitmesini temin etmez. Kalblerde olanı sadece Allah bilir, biz görünüşe, ikrar ve ifadeye göre muamele ederiz.

Hz. Ömer, tayin ettiği valiler içinde münafık kişilerin olup olmadığını, bir cenaze olursa bunun münafıklıkla ilgisinin bulunup bulunmadığım Resûlüllah'ın sırdaşı Hz. Huzeyfe'ye sorardı. Hz. Peygamber'e, bazı münafıkların isimleri vahy ile bildirilmiş, o da bunlardan bir kısmını sadece Hz. Huzeyfe'ye söylemişti. Diğer müslümanlann münafıklara müslüman muamelesi yapmalarına rıza göstermişti. (Bk. Sahih-i Buharı muhtasarı Tecrid trc. II, IX, 299; İbn Hacer, el-îsâbe, I, 316). Münafık, “Ben münafikım” demez, derse, zaten kâfir olduğunu söylemiş olur ve ona göre muamele görür. Bu sebeple kişilerin kalb halle rini ve nifak durumlarını araştırmamız, vazifemiz değildir. İslâm'ın dünyevî hükümleri bakımından insanlar müslim ve gayr-ı müslim, diye ikiye ayrılır, dinin dünyevî hükümleri itibariyle münafıklara mahsus ahkâm yoktur. Bunlar hukukî statü bakımından aynen müslüman-Jar gibidir.

Fâsık ve fâcir, îslârnı kalben ve samimî surette benimsediği halde fazla günah isleyen müslümanlardır. “Fazla ve ısrarla günah işleyen” kaydını koyuyoruz. Zira îslâma göre nebilerin dışında günahsız kimse yoktur. Bu nevi kişiler imam olunca, cemaat olup peşlerinde namaz kılmak, vefat ettiklerinde cenaze namazlarım kılmak Ehl-i sünnet akidesinin temel taşlarmdandır. İmam beğenmemek diye bir şey yoktur. Ehl-i kıble, Ehl-i kıblenin arkasında namaz kılar. Aslında bu husus bir hadiste şöyle ifade edilmiştir: «İster iyi. ve sâlih, ister kötü ve günahkâr olsun herkesin peşinde namaz kılınız. Bu nitelikteki kimselerin cenaze namazlarını da kılınız. Ve yine bu nevi şahısların komutasında cihad da yapınız», (Beyhakî, Aclunî, II, 29). Gerçi bu hadisin senedinde inkita vardır, fakat manâ asr-ı sâadetteki tatbikata uymaktadır. Müslümanların ikide bir belli kişilerin imamlığının cevazını veya muayyen kişilerin

cenaze namazlarının kılınıp kılınmamasını tartışmalarının hiç bir itikadı ve kelamî temeli yoktur. Konu tamamen hissidir.

[2] Buharı, Fezâilü ashabi'n-Nebi, 5; Müslim, Fezâilu's-sahabe, 133.

[3] Hadis kitaplarında şu mealde bir hadis geçmektedir: "Ensar ve muhacire ikram et". Buharı, Menâkıbu'l-ensar, 9; Müslim, Cihad, 128.

[4] İbn Hanbel, V, 54, 57.

[5] *"Bir mümine iânet olsun', demek onu öldürmek gibidir"* (Buharı, Edep, 44).

[6] Hz.Peygamber günah işleyen bazı müminleri lânetlemiştir. Meselâ, "Riba (faiz)yiyen ve murabahacılık yapana Allah lanet etsin", demiştir (Buharı, Libas, 86; Müslim, Musakat, 19). Fakat bu ifadelerde şahıslar belli değildir,. gayr-ı muayyendir.

[7] Sırrı Paşa: "Biz de Taftazanî'nin dediğini deriz", demektedir (s. 325). Yezid, Muaviye'nin oğlu, Hz. Peygamber'in kızı, Hz. Fatma'dan torunu, Hz. Hüseyin'i 10 muharrem 680 de Kerbelâ'da katlettiren ikinci Emevî halifesi. Haccac ise Emevîlerin Irak valisi. Kabe'yi tahrib eden Hz. Zübeyr'in oğlu Abdullah'ı katlettiren, bir çok sahabe ve tabiûnun katili olarak bilinen ve Haccac-ı Zâlim diye tanınan bu zat, muktedir, hiddetli, acımasız ve çok güzel konuşan bir hatip idi.
Yezid Ölmeden evvel tevbe etseydi, diğer hanedân-i nübüvvetten el çekerdi. Kaldı ki ölümüne kadar hanedân-ı âliye'yi, aşağılayıcı her nevi harekette bulunduğu tevatürle rivayet edilir. Ölüm anındaki tevbe ve iman makbul değildir. Onun için Yezid'in kâfir olduğuna inanılmıştır. Yezid'in kâfir olduğuna, katl-ı- Hüseyn'i emrettiğinden başka, manzume şeklinde söylemiş olduğu şu hezeyanı ile de istidlal olunur: Bir gün fal bakmak için Yezid mushaf-ı şerifi açar: "Cebbar ve inadcı herkes mahrum kalır" (İbrahim, 14/15) mealindeki âyet gözüne çarpar, kesilesi diliyle şu kıt'ayı söyler: Tuhavvıfunî bi-cebbârin anîd Ve hâ ene zâke cebbârun anîd îza lâkeyte Rabbeke yevme Haşrin Fe kul "Ya Rab mezzakanî Yezid". (Ey Kur'an! beni cebbar ve inadcı olmakla mı tehdid ediyorsun? Îşte o cebbar ve

inadcı benim! Kıyamet günü Rabbma kavuştuğun zaman O'na git ve de ki: (Ya Rab beni Yezid parçaladı!), diyerek Mushaf-ı şerifi pare pare eylediği menkuldür.

Hz. Hüseyin'i katletmenin Hz. Peygamber'e eza olduğu aşikârdır. Bir kimsenin ciğerparesi olan evladını katletseler o kimse sevinir mi, üzülür mü? *"O kimseler ki, Allah'a eza ederler, dünya ve âhirette Allah'ın laneti onların üzerine olsun"* mealindeki âyete göre Yezid laneti hak etmiş olur. Daha başka bir çok skandallara da adı kansan Yezid'e lanet etmemek ve bunu caiz görmemek zaman zaman bir Sünnî akidesi haline getirilmiş, Yezid'e lanet okuyan Şiiler ve Alevîlere karşı Yezid gibi hunhar bir caninin adeta avukatlığı yapılmıştır. Yezid'e lanet edilmesine karşı çıkılmca, Şiîler ve Alevîler Sünnîleri Yezidcî, Meryânî olmakla suçlamışlardır. Bugün bir Alevî nazarında her Sünni bir Yeziddir. Alevilikteki bu yanlış kanâatin sebebi, bazı Sünnüerin kendilerini Yezidi savunmaya memur edilmiş kimseler olduklarına inanmaları, daha fenası da bu inançlarını bir Sünnî akidesi imiş gibi ortaya atmalarıdır. En çok okunan Sünnî-Maturidi akâid kitaplarından Emalî'de şöyle denilmektedir:

"Ve len yel'an Yeziden ba'de mevtin" Sivâ'l-miksâri fi'I-igrâi gâli

(Seleften bir kimse ölümünden sonra Yezid'e lanet etmedi (!) ancak haddi tecavüz eden Rafizîler ve Haricîler gibi bazı şahıslar lanet eylediler) .

"Yezid ve Haccac'a lanet eylemek layık değildir. Zira Hz. Resûlüllah. Ehl-i kıbleye la'neti nehyeyledi. Hz. Peygamber'in bazı Ehl-i kıbleyi lanetlemesi buna muarız ve muhalif olmaz. Zira gayrın bilmediği ba'zı ahval-i nâsı Hz. Resûlüllah bilir..." (Merahu'Umeâli fî jerhi'l-Emalî s.

İ38, tst. 1304, 1886).

Şerhu'l-Akâîd müellifi Taitazânî Yezid'e lanet okumaktadır, şimdi ona Haricî veya Rafızî mi denecek?

Sünnîlerle Alevîlerin arasını açar, Sünnîleri adetâ Hz. Hüseyin'in katili Yezid'in müdafaacısı, taraftarı ve Mervani durumuna düşüren bu nevi ifadelerin akâid kitaplarına geçmesi İslâm için sadece zararlı olmuştur. Şüphesiz ki, bir kimse İblis, Firavn, Nemrud, Yezid, Hulagu ve Cengiz gibi kâfirlere lanet okuyacağına otursa da Kur'an okusa, zikir ve istiğfarla, meşgul olsa daha iyi olur, sevap kazanır. Tavsiye

edilecek şey budur. Fakat çıkar da bir giî ve Alevî Yezid'e lanet okursa bir Sünni buna itirazı olmamalıdır. “Yezide lanet edilmez”, hükmünün akîdeleştirilmesi ve bir Sünnî Hikadi haline getirilmesi talihsizlik olmuştur.

[8] Buharî ve Müslim, Fezâilu's-Sahabe.

[9] a.g. yer.

[10] Buharî, Vıtdû, 35; Müslim, Taharet, 22.

[11] Hurma veya kuru üzümü suya koyup bir küp içinde ekşiterek istihsâl edilen bir şerbet nevine nebiz denir (Sırrı Paşa, s. 330). Hurma nebizi: Hurma hafifçe kaynatılır. Kaynatılan hurmanın suyu içildiğinde çoğu sarhoşluk verir, ama azı insanı sarhoş etmez. İmam-ı Azam'la îmam Ebu Yusuf'a göre sarhoşluk vermeyecek miktarda nebiz içmek haram değildir, helâldir. İmam Muhammed'e göre bu nitelikteki nebizin azı da çoğu da haramdır. Maliki, Şafiî ve Hanbelî mezhebinde de haramdır (Bk. Cezerî, el-Fıkh ale'l-mezdhibi'l-erbaa, II, 7).

Serahsî'nin el-Mubsût isimli eserinin “Kitabu'I-eşribe” bahsinde de mesele böylece izah edilir, sahabe ve tabiûndan olan bazı zatların nebiz içtiklerine dair örnekler verilir. (Ayrıca Bk. Hidaye, Bidayetu'l-müc-tehid ve nihayetu'l-müktesid, «Kitabu'l-eşribe» bahsi). İşte mesele budur. Görüldüğü gibi mesele itikadı değil amelî, kat'ı değil zannî bir konudur. Acaba neden zannî, üstelik bir de amelî bir mesele itikad ve kelâm kitaplarına alınmıştır? Neden şarab içmenin haram, . süt içmenin helâl olduğundan bahsedilmiyor da, “Biz nebize haramdır, demeyiz”, deniliyor?

Sebep şudur: Şarabın haram, sütün helâl olduğu konusunda ne dört mezhep imamları arasında, nede Caferi, Zeydî, Mutezile ve Hariciler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur- İhtilaf konusu olan sadece nebiz meselesidir ve işin garib olan yönü de bu ihtilafın dört Sünnî mezhebin bünyesindeki bir ihtilaf olması ve diğer mezhepleri de ilgilendirmesidir. Ömer Nesefi: “Nebiz haramdır, demeyiz”, diyor ve arkasından Taftazâ-nî ekliyor: “Nebizin haram olmadığını söylemek Ehl-i sünnet ve'l-ce-maatm esas kaidelerindendir”. Bu konuda

Rafiziler (CaferiIeri kasdediyor. Zira Anadolu Alevilerinin çoğu şarabı mubah sayar) Ehl-i sünnete muhalefet ederek nebizi haram saymışlardır.
Acaba nebize haramdır, diyen sadece Şiiler -Taftazâni'nin deyimi İle Râfiziler- midir? Nebize, haramdır, demek Rafızîlik ise İmam Muham-med, İmam Malik, îmam Şafiî, tmam Ahmed ve daha pek çok âlimin Rafızî yani Ehl-i sünnetin dışında kalması gerekmez mi? Çok tuhaf şeydir ki, en lüzumsuz şeyleri bile uzun uzadıya şerh eden Şerhu'l-Akaîd sarihleri de bu ve benzeri konularda susmayı tercih etmişlerdir. Kelâmın görevi îslâm akaidini gayr-ı müslimlere, Sünnîlere ait görüşleri Sünnî olmayan İslâm mezheplerine karşı korumak ve savunmaktır. Fakat bu işi yaparken, "İslâmın parçalanmaz bir bütün olduğunu, tüm müslümanların birliğini ve beraberliğini" gözonünde bulundurmak, bu temel prensibi zedeleyici beyan, tutum ve davranışlardan titizlikle kaçınmak gerekir. Nebiz haram değildir, görüşünü reddedenler yanlış inancın mensupları olarak damgalanırsa, bunun îslâmın birliği ve müslümanların beraberliği açısından sakıncalı sonuçlar doğuracağı aşikârdır. Sırf Caferileri, Rafızilikle suçlayıp reddetmek için akâid ve kelâm kitaplarına sokulan bu ve benzeri hükümler körü körüne bir akide olarak kabul ve müdafaa edilirse, İslama ve müslümanlara en azından hiç bir fayda sağlamayan kısır çekişmelerin içine girilmiş, boşuna zaman ve mesayi harcanmış olur.
Bu gibi konularda insan ister istemez şunu düşünmektedir: Acaba kelâm ve akâid kitapları, tslâm akidelerini açıklığa kavuşturarak bunları savunmak ve doğrularını yaklaştırmak, tanıtmak ve kaynaştırmak için mi, yoksa bunları yekdiğerine yabancılaştırmak ve hasım haline getirmek için mi yazılmıştır?
Şarap içmeyi mubah gören, âyin-i cem denilen içkili, kadınlı ve müzikli toplantılar düzenleyen Bâtınî temayüllü Rafiziler aleyhinde hiç bir şey söylenmediği halde sırf bir takva ve ihtiyat eseri olarak, "Nebiz haramdır", diyen Caferîlere bu şekilde ve ağır bir biçimde hücum edilmesİ.'ne derece İslama ve îslâmın yüksek çıkarlarına uygundur? Tartışılması gereken konu budur. Mest üzerine mesh için de durum aynıdır.

[12] Şeriatdışı bâtıl tarikatlarda ve tasavvufî cereyanlarda olgun hale gelen kişilerin bedenî ve zahirî ahkâmla mükellef olmadıkları inancı vardır. Filozofların çoğunda da bu kanâat vardır. Bu konuda Ömer Nesefi'nin, Kitab fi mezahibi'l-mutasavvıfa isimli, küçük fakat değerli ve önemli bir risalesi vardır. Bk. Kelâbâzî, Doğuş devrinde tasavvuf (îst, 1979) un ekinde.

[13] Suyuti, Tahrirde, “Bu hadisin asimi bulamadım” demektedir.

[14] Batıniler Kur'an'ın zahirî manâları değil, bâtını manâları esastır derler. Gayeleri zahirî manâları ve bedenî ibadetleri geçersiz hale getirmektir. Mutasavvıfların çoğu zahirî manâların Önemine ve değerine en küçük bir gölge düşürmeden naslarm altında bir takım batını manâlar ararlar, buna nassın içâri manâsı derler. İşarî tefsirler bu anlayışın neticesidir. Fakat bu konuda da şeriatdışı bazı tasavvufî cereyanlar Batıniler gibi düşünmüşlerdir. îşarî tefsirler üzerindeki Batınî tesirler eskiden beri tartışılmış, “Sülemî gibi meşhur bir sufî bile tasavvufî tefsirine Bâtınî te'vüler almıştır”, denilmiştir.

Kelâmcılar genellikle işarî tefsirleri ve tasavvufî te'villeri hoş, karşı-lamamı şiardır. Selefîler ise bu konuda onlardan da ileri gitmişlerdir. Gerçekten de îbn Arabi tefsiri diye bilinen Abdurrazzak Kaşanî'nin tefsiri ve o vadide yazılan işarî tefsirleri, kelâmcılarıh ve Selefîlerin hoş, karşılamalarına imkân yoktur.

[15] “Kıbleye yönelip namaz kılan hiç bir kimseye kâfir denilemez” cümlesi Sünnî akaidinin temel kâidelerindendir. Mutezile, Şii), Kerrâmiy-ye ve Müeessime gibi mezhepler kıble ehlidir. Zayıf ve uydurma hadislere dayanılarak, “Kur'an mahlûktur, diyen kâfirdir”, şeklînde bir hüküm verilmiştir. Bunun benzeri daha pek çok hükümler vardır. Bu duruma göre Mutezilenin kâfir sayılması gerekmektedir. Halbuki öbür yandan, kıblemize yönelen ve bizim kıldığımız gibi namaz kılan hiç bir kimseye kâfir denemez, kaidesine göre namaz kılan Mutezileyi kâfir saymaya imkân yoktur. Bu husus, içinden çıkılması zor bir durum meydana getirmektedir. Görüldüğü gibi Taftazânî de meseleyi çözmeden bırakmakta ve askıya

almaktadır. Acaba Taftazâni gerçekten bu meselenin içinden çıkamadığı için mi konuyu bu şekilde bırakmıştır, yoksa bildiği şeyleri söylemesi halinde bir takım tepkilerin ortaya çıkacağından çekinmiş ve meseleye bir işaret koymakla mı yetinmiştir? Taftazânî Makasid Şerhi'nde de bu hususta tatmin edici bir şey söylememiştir. Halbuki burada: «Bu konunun içinden çıkamadım», dercesi-ne bir ifade kullanmak suretiyle okuyucuyu bu noktada düşünmeye ve kalbinde mevcut olduğu halde açıklanmasını sakıncalı bulduğu görüşleri bu şekilde onlara buldurmaya çalışmıştır.

Kur'an'ın mahluk oluğu ve rü'yetullahın te'vil edilmesi küfrü gerektiren bid'atlar değildir. İlk iki halifeye sövülmesi ve kendilerine lanet okunması haksızlıktır, büyük günahtır, ağır vebaldir, tehlikelidir, zararlıdır, . îslâm birliği bakımından sakıncalıdır, fakat küfür değildir. Bu nevi davranışlara sahip olan İsnâaşeriyyeye, îmamiyyeye ve Caferiyeye kâfir demek doğru değildir. Zina, içki ve hırsızlık ve adam Öldürme gibi fiillerin küfrü gerektirmemesi, bu nevi fiillerin dünya ve âhirette ağır sorumluluklar gerektirmemesine sebep olmadığı gibi, bahis konusu sövmelerin ve lanetlemelerin de küfrü gerektirmemesi, bu nevi fiillerin hafife alınmasına sebep olmaz. Esasen İslama en çok hizmet etmiş olan ilk iki halife bir yana alelade mümin ve müslümanlara sövmenin ve lanet okumanın, dahi manevî sorumluluğu ve uhrevî cezası çok ağırdır. Aslında mesele açıktır: Dinden olduğu zarurî ve katî şekilde bilinen bir hükmü açıkça red ve inkâr etmeyen bir kimse kâfir olmaz. Sahabe, “Kur'an mahlûktur1” sözünü de “Kur'an gayr-ı mahlûktur”, sözünü de bilmezdi. Bunun için Kur'an mahlûktur, sözü bir bid'at olsa da küfür değildir. Nitekim “Kur'an gayr-ı mahlûktur” sözü de bid'attır. İmam-ı Azam bu noktayı gayet güzel belirtmiştir(Bk. Taşköprîzâde, Mevzuâtu'l-ulûm, I, 600).

Kısaca bid'at mezhebi mensupları kâfir değillerdir. Fakat Batınîler, Gu-lât-ı Şia ve müfrit bazı Haricî kolları istisnadır.

îman ve İslâm bir kabul ve benimseme işidir. “Ben müslümanım”, diyen kimseye kolay kolay kâfir dememek lazımdır: Bir kimsenin söz, tutum ve davranışlarının % 99 u küfre, % 1 i imana ve İslama delâlet etse, müftülere ve hocalara layık olan % 1 ihtimali esas alarak ona görernuamele yapmaktır. Bir kimseye rnüslüman dense

de, sonradan o kimsenin kâfir olduğu anlaşılsa, ve neticede hata edildiği belli olsa, bu şekildeki yanılma; bir adama kâfir demek, fakat sonradan bu adamın kâfir değil, müslüman olduğunu anlamak şeklindeki hatadan çok daha az sakıncalıdır. Afta hata, cezada hatadan hayırlıdır, hüsn-i zanda hata su-i zanda yanılmaktan çok daha az mahzurludur. Onun için ihtiyata riayet esastır.

[16] Tirmizî, Taharet, 102; îbn Mace, Taharet, 122; İbn Hanbel, II, 408.

[17] Taftazânî, "Kelâmcıların bu meseledeki farklı görüşlerini ve kanâatlarını te'lif etmek ve. uzlaştırmak müşkildir", diyerek meseleyi askıda bırakmakta, izah etmemekte ve bir neticeye bağlamamaktadır. Tafta-zânî'nin bu ve benzeri hareketlerinin iki türlü izahı olabilir:

1. Taftazânî bu konuda hakikati bilmekte, fakat ananeyi akâid ve kelâm telakkisine muhalefet etmekten çekinmekte, çevresinin tepkisiyle karşılaşacağından endişe duymaktadır. Onun için: "Kur'an mahlûktur, diyen kâfir olur", şeklindeki akla ve şeriate uymayan sözün yanlış olduğunu söylemeye cesaret edememekte, muhitin müsait olmadığını görünce, "Bu ve benzeri konular müşkildir, izahı güçtür", diyerek zihinlerde bir istifham meydana getirmeyi tercih etmekte, "Kur'an'm mahlûk olduğunu söylemek küfürdür, bunu söyleyen kâfir olur", tarzındaki ağır hükmün vebalini yüklenmekten kaçınmaktadır.

2. Gerçekten Taftazânİ bu meseleyi çözememiş, kelâm ve akâid âlimlerinin birbirleriyle çelişen iki türlü beyanı karşısında hayrete ve tereddüde düşerek bir hüküm verememiş, sağlam bir neticeye ulaşamamıştır, Hayalî ile Kestelî'nin, Taftazânî'nin bu sözünü açıklamak için koymuş olduğu notlar da sadra şifa olmaktan çok uzaktır. Taftazâriî'-nin Şerhu'l-Makâstd'da söyledikleri burada söylediklerinden çok farklı değildir. Aynı konuda Gazali gayet açık ve kesin konuşmuştur: "Mutezile, müşebbihe... ve diğer îslâm mezheplerinin tümü, Hz. Pey-gamber'i tasdik ederler. İster bir maslahat için olsun, isterse maslahat için olmasın Hz. Feygamber'in yalan söylemesini caiz görmezler. Bir maslahattan dolayı Hz. Peygamber'in yalan söylediğini göstermek için sebep ve illet arama

işi ile meşgul olmazlar. Tersine onlar bu gibi konularda te'vil yaparlar. Ama yaptıkları te'villerde hata ederler. Bunların durumu ictihad konusudur. Araştırıcılar için gerekli ve uygun olan hareket sekli, bir yolunu buldukları sürece bu gibilerini tekfir etmekten sakınma cihetine meyi etmektir. Zira açıkça “La ilahe illallah Muhammedün Resûlüllah”, sözünü söyleyen ve kıbleye yönelerek namaz kılan insanların, (kâfir olduklarına hükmetmek suretiyle) kanlarının dökülmesini ve mallarının alınmasını megru ve mubah saymak hatadır. Öldürülmesi gereken bir kâfiri hayatta bırakmak suretiyle içine düşülen hata, müslüman olduğu için can masuniyetine ve yaşama hakkına sahib olan bir kimsenin (hataen kâfir sayılarak) kanının dökülmesi suretiyle işlenen hatadan daha hafiftir. Hz. Peygamber, 'Ben, 'La ilahe illallah Muhammedün Resûlüllah', diyene kadar insanlarla savaş yapmakla emr olundum. Bu sözü söylediler mi, can ve mal dokunulmazlığına sahip olurlar, sadece kendilerinden zekat gibi sebeplerle mal, kısas gibi sebeplerle de can alınır' (Buharı, Zekat, B. 1; Müslim, îman, 8), buyurmuştur.

“Sünnî olmayan îslâm mezhepleri müfrit-aşın ve mutedil-ılımh olmak üzere herbiri kendi içinde iki kısma ayrılır. Bunların tekfiri konusunda hüküm verme durumunda bulunan müctehid için bazı meseleler ve bazı mezheplerin durumu daha açık olur. Bunların tafsilatiyle izahı uzun sürer. Sonra fitne ve kin her tarafı istilâ eder. Bu konuya dalanların çoğu, dine bakarak değil, taassuba uyarak, heva ve hevese tabi olarak hareket ederler. Bunların tekfir edilmesinden men olunmanın delili gudur: Bize göre nassla sabit olan hakikat, peygamberi tekzib edeni tekfir etmektir.

“Sünnî olmayan îslâm mezhepleri esas itibariyle peygamberi tekzib edici durumda değillerdir. Te'vil yapılırken yapılan hatanın tekfiri gerektireceği bize göre sabit olmuş bir şey değildir. O halde Önce bu konuda bir delilin bulunması şarttır. Halbuki insanların can ve mal güvenliğine ve dokunulmazlığına sahip oldukları 'La ilahe illallah.,.' demelerinden kesin olarak anlaşılmaktadır. Bu kesin hükmü ortadan kadırmak için aynı konuda diğer bir kesin hükmün ve delilin bulunması zarurîdir. Bu konuda bu kadar İzahat vermek, kesin bir delile dayanmadan tekfir hususunda ileri ve aşırı gidenleri uyarmak için kâfidir.

“Kesin delil ya asıl ve nass olur veya asla ve nassa göre yapılan kıyas olur. Bu hususta ki asıl ve esas sarih tekzibdir. Tekzibci durumda olmayan, esas itibariyle tekzibci hükmünde değildir. Şu halde bu durumdaki kimseler, kelime-i şehadetin ortaya koyduğu ve çok umumî olan can ve mal dokunulmazlığı hakkına sahip olurlar.
“Tekfir konusunda, sabit ve mevsuk olmayan bütün rivayetlerin red-dedilmesi uygun olur. Sabit olanların ise münasib şekilde te'vil edil-meleri gerekir. Te'vil etmek imkânsız hale gelirse: 'Herhalde bunun bir te'vili ve özürü vardır da ben ona vâkıf olamadım', demek icabeder. Bu konuda insan kesinlikle iki hal ve tercih arasında bulunur: Ya bir müslümana su-i zanda bulunarak onu karalar ve netice itibariyle yalancı çıkar veya hüsn-i zanda bulunarak onun aleyhinde hiç bir şey söylenmez ve sonuç olarak da hata edilmiş olur. Yani ya bir müslüman hakkında kötü zan beslemek suretiyle yalancı olunmuş veya kötü bir kişi hakkında güzel zan beslenmek suretiyle hata edilmiş olur. Bir müslüman hakkında hüsn-i zanda bulunmak suretiyle düşülen hata, müslümanları kötüleme suretiyle kaydedilen isabetten daha doğrudur. Bir müslüman sussa da İblis, Ebu Cehil, Ebu Leheb gibi şerli kimseleri lanet etmese, bu konuda sükût etmenin ona bir zararı dokunmaz. Fakat Allah nezdinde suçsuz olan bir müslümanı kazara karalasa ve suçlasa kendini tehlikeye maruz bırakmış ve mahvetmiş olur. Hatta insanlarda var olduğu kesinlikle bilinen şeylerin söylenmesinde bile bu durum bahis konusudur. Çünkü şeriat insanları gıybetten şiddetle men etmiştir. Halbuki gıybet, insanlarda mevcut olduğu muhakkak surette bilinen şeylerin haber verilmesinden ibarettir. Kim bu gibi hususları düşünür ve tabiatında fuzulî şeylere meyli bulunmazsa, tüm müslümanlar hakkında sürekli olarak sükût etmeyi ve hüsn-i zanda bulunmayı tercih eder. Mutlak surette herkesi medh u sena eder” (Bk. el-İktisad fi'l-iükad, s. 123, 126 - Mısır 1962).
Gazali bu konuda şu hususa bilhassa dikkati çeker: Bir müslümanın tekfir edilmesi fıkhı bir meseledir, çok önemli hukukî neticeler doğu-rur, îslâm hakimiyetini kabul etmek şartiyle Yahudi ve Hıristiyan gibi kâfirlerin ve gâvurların îslâm ülkesinde güvenlik içinde yaşama haklan bulunduğu halde, îslâm dininden dönen ve kâfir olan bir

kimse bu hakka sahip olmaz. Onun îslâmdan dönmesine irtidad denir. Mürted olanın dinî hükmü idamdır.
Âhirette ise ebedî olarak cehennemde yanmasına hükmetmektir. Mürted olan kişiyi öldürene kısas cezası tatbik edilemez. Mürted mal masuniyetine sahip olmaz. İşte bir müslümanın kâfir olduğuna hükmetmek ve onu tekfir etmek bu gibi önemli hukukî neticeler meydana getirir. Kesin delillerle sabit bulunan mal ve can dokunulmazlığının ortadan kalkması gibi gayet ciddi bir durum meydana getiren "bir müslümanın kâfir olduğuna hükmedümesi", hadisesi bir takım zannî ve katî olmayan delillerle asla sabit olmaz.
Gazali: "Şia, Mutezile ve Haricîler gibi Sünnî olmayan İslâm mezheplerinden herhangi birine mensub olanlar biri aşırı, diğeri ılımlı olmak üzere iki kısma ayrılır ve bunların tekfir konusundaki hükümleri ayrı ayrı olur", diyor. Bununla şunu demek istiyor: Meselâ Haricî mezhebinin Acaride şubesinin Meymuniye koluna mensub olanlar: "Yusuf suresi bir aşk hikâyesidir, Kur'an'dan değildir", derler. Bu şekilde düşünen aşırı Haricîler elbette ki müslüman değillerdir, Fakat îbaziye gibi nisbeteri mutedil olan Haricîlerin kâfir oldukları söylenemez. Aynı şekilde Mutezileden Habitiye kolunun kurucusu olan ve: "Hz. İsa Allah'a benzetildi, Hz. İsa ikinci ilahtır, âhirette insanları o hesaba çekecektir", diyen Ahmed b. Habit ve taraftarları müslüman değillerdir. Bunlar aşırı kimselerdir. Fakat Vasıl b. Ata, Arar b. Übeyd ve Zemahşeri gibi mutedil Mutezile âlimlerinin ve onlara tabi olanların müslümanhklarından şüphe edilemez.
Hz. Ali'ye ilah diyen Şiadan Müellihe (Ali-Allahcılar) şüphe yok ki müslüman değillerdir. Fakat Zeydiye, îmanıiye, îsnaaşeriyye ve Csferiye gibi Şia kollarının müslüman oldukları konusunda tereddüt edilemez.
Abdulkahir Bağdadî, el-Fark beyne'l-fırak isimli eserinde, Sünnî olmayan îslâm mezheplerine bağlılık iddia edip de îslâmla ilgisini kesmiş olan Meymuniye, Habitiye ve Müellihe gibi aşırı hareketleri tek tek göstermiştir.
Ancak, Sünnîliğin dışında kaian îslâm mezheplerine bağlı kolların ılımlı olanları ile aşırı olanları arasındaki sınır bazı hallerde o kadar açık ve kesin olmamaktadır. Bu gibi meseleler ve mezhep kolları hü-

küm yönünden ictihad konusu olabilmektedir. Meselâ Haricîlerin belli bir kolu veya muayyen bir akideleri bir müctehide göre küfrü ve kâfir olmayı gerektirirken, diğer bir müctehide göre bunu gerektirmemektedir. Bu gibi hallerde ihtiyata uygun olan tekfirden kaçınmak ve susmayı tercih etmektir.

Taftazânî şöyle diyor: “Ehl-i sünnet, kıble ehli olan, bizim kıblemize yönelerek bizim gibi namaz kılan kimselerden hiç. birine kâfir denemez, demiştir. Diğer taraftan bazıları, Kur'an mahlûktur, diyen kâfir olur, diyorlar. Bu iki sözü ve hükmü uzlaştırmak ve bağdaştırmak zordur”.

Bu durum tabiî ki zordur. İki zıddı bir araya getirmek mümkün değildir. Fakat, Hz. Peygamber'in ve sahabenin, hakkında müsbet veya menfi bir hüküm vermedikleri halk-ı Kur'an meselesinde: “Kur'an mahlûktur, diyen kâfir olur”, sözünün doğruluğunu kabul ve müdafaa etmek şart mıdır? Kaldı ki bu hükmün dayandığı hadis sahih değildir, mevzudur. Sahih bile olsa itikadı konularda kıstas değildir. Evet “Kur'an mahlûktur1 sözü bid'attır, bunu söylemek de hem hata hem de bid'atcılıktır. Fakat bu gibi hata ve bid'atların küfrü gerektirmeye ceği de gayet açıktır.

“Kur'an mahlûktur” demek hata ve bid'attır da sanki “Kur'an gayr-i mahluktur” demek sevab ve sünnet midir? O da bid'attır, İşte mesele budur. Taftazânî'nin, zayıf bir hükmü reddetmeyip “Ehl-i kıbleden olan hiç bir şahsa kâfir denemez”, gibi sağlam bir esasa ve kaideye gölge düşürmesini anlamak zordur, halli güç ve müşkil olan tekfir konusundan çok Taftazânî'nin bu sözüdür. Rü'yetullah için de söylenecek söz budur.

Sahabeye lanet meselesine gelince: Sahabenin sahabeyi lanetlediğine dair rivayetler mevcuttur. Sahabeden bir zatın diğerini telin etmesi, onun müslüman olmasına mani olmamıştır. Şüphesiz ki, kim olursa olsun umumî olarak her hangi bir müslümanı, özel olarak da sahabeyi telin eden bir kimse büyük bir günah işlemiş, ağır bir vebal altına girmiştir. Fakat bu hareketiyle kâfir olmamıştır. Telin fiili zina, kati ve sirkat gibi ağır suçlardan ve büyük günahlardandır. Fakat müslümanı kâfir yapan bir şey değildir. Bir müslüman, değil îslâm güneşinin doğuşunu görme ve yayılışı için bütün gücü ile çalışma gibi herkese nasib olmayan meziyet ve

faziletlere sahip olan sahabe gibi saygı değer ulu şahıslara, herhangi bir mümine, hatta günahkâr olduğu belli olan bir müslümana bile lanet okumaz. Hz. Peygamber'in de buyurduğu gibi, mümin la'ân w ta'ân değildir, ona buna lânet etmek ve gelişi güzel insanları karalamak ona yakışmaz. Yani lanet okumak hakikî bîr müminin ve kâmil bir miislümanm vasfı olamaz. Lanet, lanet yağdıran kişinin küçüklüğüne, kusurlu ve günahkâr oluşuna delâlet eder, kâfir olduğunu göstermez. Kazara ve hasbelbeşer bir sahabenin diğer bit sahabeyi tel'in etmesi, bizim için sakınılması lazım gelen bir hareket tarzıdır. Kafiyen taklid edilmesi ve örnek alınması icabeden bir davranış şekli değildir. Sahabe masum değildir, günah işleyebilir, hataya düşebilir, ismet sadece nebilerin ve resullerin sıfatıdır.

[18] Müslim, Cenaiz; Naseî, Cenaiz, 78; tbn Hanbel, III, 266.

[19] Aslını bulamadık.

[20] Aclunî, I, 404 (Hakim, Deylemî). “Satlaka Rabbın gadabmı söndürür” (Tirmizî, Zekat, 28).

[21] Suyuti, Tahric'de “Bu hadisin aslı yoktur”, demektedir. Görülüyor ki kelâmda tartışılan konu sağ adamın ölü için yapacağı duanın ve vereceği sadakanın faydalı olup olmaması meselesidir. Ölünün sağ adama faydası tartışma konusu değildir. Sağ kişilerin ölülerden ve yatırlardan yardım istemeleri, meded beklemeleri ve fayda ummaları caiz görülmemiştir. (Bk. Süleyman Uludağ, Nesil dergisi, 1977 Ekim ve Kasım sayıları).

[22] îbn Hanbel, II, 23.

[23] Tirmizî, Daavaİ, 105; Ebu Davud, Vitir, 23; İbn Mace, Dua, 13.

[24] Tirmizî, Daavat, 62.

[25] İbn Hanbel; Aclunî, I, 405.

[26] Buharı ve Müslim, Fiten; Ebu Davud, Melahim, 11; îbn Mace, Fiten,28.

[27] Bu konu hakkında hadis kitaplarının Kitabu'l-fiten ve Eşralu's-saat bölümlerinde geniş, izahlar vardır.

[28] Suyutî, Tahric; Hakim.

[29] İctihad aslında fıkıh ilminin konusudur. Fakat aklî ve itikadı konularda da ictihad yapılır. Kelâmdaki içtihada daha çok istidlal, müctehide de müstedil (Ehl-i istidlal, Ehl-i nazar) adı verilmektedir. Bu bakımdan ictihad kelâmı da ilgilendirir.

[30] İctihad konusundaki fikirleri açıklığa kavuşturmak için önce şöyle bir misâl verelim: Bayram namazı kılmak îmam Ahmed'in içtihadına göre farz, İmam-ı Azam'a göre vacib, İmam Malik ile İmam Şafii'ye göre sünnettir. (Bk. Cezeri, el-Fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa, I, 544). Şimdi mesele şudur:

1. Bayram namazı konusunda Allah'ın nezdinde muayyen ve sabit bir hüküm vardır, fakat bunun delili çok gizli ve fazla kapalı olduğu için, doğru bir neticeye varmak için her türlü gayret ve cehdin harcanarak şartlarına uygun bir ictihad yapılmasına rağmen üç değişik ictihaddan biri doğru, diğer İkisi yanlış neticeye varmıştır. Fakat isabetli bir sonuca ulaşarak Allah katındaki hükmü bulmak için bütün müctehidter olanca güçleriyle çalıştıkları için herbiri birer sevap alır. Buna ecr-i ictihad denir. Neticesi hata da olsa sarf edilen çabanın mükâfatıdır. Fakat bu üç görüşten isabet kaydeden ayrıca bir sevap daha alır. Buna ecr-i isabet denir. Doğruyu bulmanın mükâfatıdır. Kısaca isabet eden müctehid iki, hata eden bir sevap alır. Harcanan samimi ve ciddi çabaların da değerlendirilmesine imkân vermesi bakımından bu oldukça dikkate değer bir izah şeklidir. Fıkıhcıların ve kelâmcıların çoğu bunu benimsemiştir.

2. Bayram konusunda ictihaddan evvel Allah nezdinde belli ve değişmez bir hüküm yoktur. Sanki Hakk Taâlâ, "Ey müctehidler, bayram namazının hükmünü bulmak için şartlarına riayet ederek ictihad ediniz Yaptığınız ictihad neticesinde hangi kanâata varırsanız, bana göre doğru olan hüküm budur", demiş oluyor.

Buna göre farklı ictihadların hepsi de doğrudur. Hem başlangıç ve çalışma itibariyle, hem de netice ve İsabet bakımından haktır. Burada nass ve kesin delil bulunmayan konularda hak ve hakikat kanâata ve içtihada tabi oluyor. Mutezilenin ve Bakillanî'nin görüşü budur. Bu düşüncede olanlara Musavvibe (herkesi tasvib edenler) adı verilmektedir.

3. Bayram namazının belli bir hükmü vardır, fakat bunun delili yoktur. Onun için tesadüfen isabet eden iki, hata eden bir sevap alır. Gizli bir hazineyi arayan bir kaç kişiden birinin tesadüfen defineyi bulmasına benzer.

4. Bayram namazı konusunda belli bir hüküm vardır ve bunun delili de kesin olarak mevcuttur. Müctehid bu delili bulmakla mükelleftir. Fakat delili bulamayan müctehid günahkâr sayılmaz.

5. Bayram namazı konusunda Allah'ın belli bir hükmü vardır. Müctehid bu hükmü taleb etmek ve bulmakla mükelleftir. Matlub olmadan tâlib olmaz. Fakat müctehid isabet kaydetmekle mükellef değildir, hata da etse isabet etmiş sayılır. Musavvibenin bazılarının kanâati da budur.

6. Bayram namazı konusunda Allah'ın bir hükmü vardır ama bunun delili kati değil zannîdir, Müctehid bu delili bulmakla mükelleftir. Fakat bulamazsa günahkâr olmaz, mazur sayılır.

Gazalî'ye göre zannî konularda müctehîd isabet üzeredir, bu gibi meselelerde Allah indinde sabit ve muayyen bir hüküm de yoktur. (Bk.Gazali, el-Mustasfa, III, 109, Mısır, 1937).

Ictihad konusunun bu şekilde felsefesinin yapılması, nazarî temellerinin araştırılması ve konunun mücerred planda tartışılması çok faydalıdır. Ne yazık ki, fıkıh usûlü kitapları bu konuyu ekseriya ihma} etmişlerdir.

Bulutlu bir günde ve yabancı bir memlekette namaz kılmak isteyen bir grup rnüslüman kıbleyi taharri eder, araştırır, kesin bir cihet üzerinde anlaşamazlarsa, her biri kendi kanâatma uyarak belli bir yöne doğru namaz kılar, bunların hepsi de. isabetli ve hak üzere sayılır. Fikre ve kanâata saygının ve değer vermenin en güzel örneğine bu izahlarda raslanır.

[31] Bu örnekte açıkça görülmekledir ki, melek-insan üstünlüğü konusunda filozoflar, Mutezile mezhebi mensupları ve bazı Eş'arî âlimleri bir tezi, Maturidîlerle diğer bazı Eş'arî âlimleri karşı tezi savunmaktadırlar. Bazı Eş'arî âlimlerinin felsefe ile Mutezilenin görüşünü kabullenmeleri onların Sünnî olmalarına engel olmamaktadır. Kelâmda bu nevi durumlara sık sık Taşlanmaktadır. Esasen, melek-insan üstünlüğü konusu tamamiyle nazarî ve mücerred bir meseledir, tatbikatla ve amelî hayatla hiç bir ilgisi de yoktur. Ayrıca Taftazânî'nin de belirttiği gibi bu mesele de, dayandığı deliller de zandan başka bir şey ifade etmemekte, kesin olmaktan çok uzak bulunmaktadır. Sadreddin Taftazani, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi (Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları: 339-366.